Muhammad Harfin Zuhdi, MA

Parokialitas Wetu Telu

Wajah Sosial
Dialektika Agama Lokal
di Lombok

Muhammad Harfin Zuhdi

PAROKIALITAS WETU TELU

Wajah Sosial Dialektika Agama Lokal Di Lombok

Sanabil

PAROKIALITAS WETU TELU:
Wajah Sosial Dialektika Agama Lokal di Lombok
@Muhammad Harfin Zuhdi, MA.
2016

Penulis:
Muhammad Harfin Zuhdi, MA

Editor:
M. Firdaus

Tata Letak:
Sanabil Creative

Desain Sampul:
Sanabil Creative

All rights reserved
Hak cipta dilindungi Undang-Undang
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh atau sebagian isi buku dengan tujuan komersial baik dalam bentuk elektronik ataupun cetak tanpa izin tertulis dari penulis

ISBN:
978-602-72451-1-2

Cetakan 1:
Juli 2016

Diterbitkan oleh:
Sanabil
Jln. Kerajinan Blok C/13
Sayang Sayang Cakranegara Mataram
Email: sanabil.creative@yahoo.co.id
Telp./sms: 0370-7505946/081805311362

SEKAPUR SIRIH

Secara teologis, Islam merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat Ilahiah dan transenden. Sedangkan dari aspek sosiologis, Islam merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Dialektika Islam dengan realitas kehidupan sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dan berkembang dalam suatu kondisi yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak– memiliki peran yang cukup signifikan dalam pembentukan wajah dan dinamika Islam di Indonesia.

Sejak awal perkembangannya, Islam di Indonesia telah menerima akomodasi dan akulturasi budaya. Karena memang Islam sebagai agama universal banyak memberikan norma-norma aturan tentang kehidupan dibandingkan dengan agama-agama lain. Apabila dilihat kaitan Islam dengan budaya, paling tidak ada dua aspek yang perlu dipertegas, yautu: *pertama,* Islam sebagai konsespsi sosial budaya, dan *kedua*, Islam sebagai realitas budaya. Islam sebagai konsepsi budaya oleh para ahli sering disebut dengan *great tradition* (tradisi besar), sedangkan Islam sebagai realitas budaya disebut dengan *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition* (tradisi lokal).

Sebagai suatu norma, aturan, maupun segenap aktivitas masyarakat Indonesia, ajaran Islam telah menjadi pola anutan masyarakat. Dalam konteks inilah Islam sebagai agama sekaligus telah menjadi budaya masyarakat Indonesia. Di sisi lain, budaya-budaya lokal yang ada di

masyarakat, tidak otomatis hilang dengan kehadiran Islam. Budaya-budaya lokal ini sebagian terus dikembangkan dengan mendapat warna-warna Islam. Perkembangan ini kemudian melahirkan "akulturasi budaya", antara budaya lokal dan Islam.

Dalam konteks masyarakat Lombok, Islam merupakan rujukan utama dan lensa ideologis dalam memahami dan mengevaluasi perubahan. Islam mempunyai peranan yang sangat penting dalam menghadapi perubahan serta kekuatan-kekuatan eksternal yang dirasakan sebagai ancaman terhadap kehidupan sosial mereka.Islam merupakan agama yang sangat dominan di pulau Lombok, yang memainkan peran penting sebagai penjaga nilai-nilai yang berkembang di masyarakat. Di pulau Lombok, akulturasi Islam dengan budaya lokal berjalan dengan mulus. Islam dapat berkembang dengan baik tanpa konflik dan kekerasan. Islam dan kultur lokal saling bernegosiasi, berdialog, representasinya terlihat dari munculnya dua kultur yang dapat hidup dan berkembang dengan baik, yakni Islam *Wetu Telu* dan Islam *Waktu Lima*.

Islam *Wetu Telu* merupakan salah satu varian Islam kultural yang ada di Lombok setelah terjadinya dialektika antara Islam dengan budaya Sasak Lombok. Proses dialektika tersebut pada gilirannya menghasilkan Islam yang sangat parokial, unik, khas, dan esoterik dengan beragam tradisi-tradisi lokal yang disisipi nilai-nilai Islam. Pada perkembangan selanjutnya, Islam dan tradisi lokal menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan meski masih dapat dibedakan satu sama lain.

Selanjutnya, posisi agama dalam kesadaran masyarakat Sasak di pulau Lombok sangat penting. Agama tidak hanya menjadi pondasi modal sosial dalam membina moralitas individu dan kelompok, melainkan begerak dan menyatu

di dalam sistem budaya. Bagi masyarakat Sasak terkadang sangat susah membedakan antara nilai tradisi dengan nilai-nilai agama. Persentuhan tradisi dengan agama ini menjadikan masyarakat Lombok sangat fanatik terhadap nilai agama. Pasalnya, mereka tidak hanya mempertahankan nilai agamanya, tetapi juga menjaga eksistensi tradisinya. Pada level ini, masyarakat Sasak telah melakukan sakralisasi atas tradisi. Simbiosis mutualis semacam ini memang banyak terjadi di dalam praktik keberagamaan di Indonesia. Persentuhan Islam dengan masyarakat setempat meniscayakannya tidak menegasi totalitas tradisi masyarakat lokal, melainkan dikombinasi dan dicampur dengan anasir-anasir adat.

Hal ini terjadi, karena memang kondisi kehidupan keberagamaan saat ini tidak dapat dipisahkan dari proses dakwah atau penyebaran Islam di Indonesia sejak beberapa abad sebelumnya. Ketika Islam masuk di Indonesia, kebudayaan nusantara telah dipengaruhi oleh agama Hindu dan Budha, selain masih kuatnya berbagai kepercayaan tradisional, seperti animisme, dinamisme, dan sebagainya. Kebudayaan Islam akhirnya menjadi sebuah tradisi di tengah-tengah Hinduisme dan Budhisme yang sudah ada sebelumnya. Tradisi-tradisi inilah yang kemudian saling mempengaruhi dan mempertahankan eksistensinya.

Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi bukan saja karena jarak geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi juga karena ada jarak-jarak kultural. Proses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, karena dalam keadaan tertentu

seringkali mentoleransi penafsiran yang mugkin agak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Proses islamisasi yang berlangsung di Nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Dari paradigma akulturasi ini lahir apa yang kemudian dikenal sebagai *local genius*, yaitu sebagai kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap berbagai pengaruh kebudayaan yang datang, sehingga dapat dicapai suatu bentuk baru yang unik dan sangat parokial. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan apa yang di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*. Sementara di pulau Jawa dikenal sebagai Islam *Abangan*.

Akhirnya, sebagai bagian dari masyarakat suku Sasak *Gumi Paer* Lombok, saya mengapresiasi buku karya Muhammad Harfin Zuhdi, MA. sebagai karya "orang dalam" yang mampu memotret kajian kesejarahan (kesasakan) dan varian wajah Islam lokal di pulau Lombok secara komprehensif. Saya menyampaikan respon positif dengan terbitnya buku *Parokialitas Adat Islam Wetu Telu: Wajah Islam Lokal di Lombok* ini, dengan harapan semoga dapat bermanfaat dan menjadi kontribusi bagi khazanah kajian sejarah lokal-kesasakan, keislaman dan keindonesiaan.[]

Mataram, 15 Juli 2016
Rektor IAIN Mataram

Dr. H. Mutawali, M.Ag

DAFTAR ISI

SEKAPUR SIRIH iii

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Signifikansi Kajian 1
B. Relasi Agama dan Adat: Akulturasi Timbal Balik11
C. Studi Tentang Wetu Telu 21

BAB II DINAMIKA MOZAIK BUDAYA SASAK: OBSERVASI WILAYAH KONSENTRASI WETU TELU 29
A. Akar Sejarah Pulau Lombok 29
B. Dinamika Akulturasi Budaya Suku Sasak Lombok 33
C. Agama Asli Suku Sasak Lombok.....36
D. Akar Genealogi Islam di Lombok 41
E. Geografi dan Demografi Pulau Lombok.....50
F. Desa Bayan: Wilayah Konsentrasi Wetu Telu...52
G. Aspek Kebudayaan Suku Sasak 61

BAB III SINKRETISME ADAT WETU TELU:.....91
WAJAH ISLAM LOKAL DI BAYAN LOMBOK .91
A. Akar Genealogis Islam Wetu Telu 91
B. Konsep Kosmologi Wetu Telu 98
C. Ritual-Ritual Keagamaan Wetu Telu 104
D. Doktrin Dan Praktek Ritual Keagamaan Wetu Telu 118
E. Upacara Menurut Siklus Penanggalan Agama124

BAB IV ARTIKULASI DIALEKTIKA PAROKIALITAS ADAT ISLAM WETU TELU DI BAYAN LOMBOK 129
A. Negosiasi Kreatif Islam dan Tradisi 129
B. Pluralitas Islam Lokal: Nuansa Konflik yang Tidak Tuntas 138
C. Parokialitas Adat dalam Pola Keberagamaan Wetu Telu 141
D. Dialektika Tradisi Islam Normatif dan Islam Kultural 145
E. Akomodasi dan Akulturasi Islam dengan Budaya Lokal 155
F. Pribumisasi Islam: Artikulasi Islam dan Budaya Lokal. 162

BAB V PENUTUP 173
A. Kesimpulan 173
B. Saran dan Rekomendasi 175

DAFTAR PUSTAKA 177

TENTANG PENULIS 183

BAB I

PENDAHULUAN

A. Signifikansi Kajian

Islam secara teologis, merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat Ilahiah dan transenden. Sedangkan dari aspek sosiologis, Islam merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Dialektika Islam dengan realitas kehidupan sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dan berkembang dalam suatu kondisi yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak—memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengantarkan Islam menuju perkembangannya yang aktual sehingga sampai pada suatu peradaban yang mewakili dan diakui oleh masyarakat dunia.

Sebagai sebuah fenomena sosio-kultural dalam dinamika ruang dan waktu, Islam yang semula berfungsi sebagai subyek pada tingkat kehidupan nyata berlaku sebagai obyek dan sekaligus berlaku baginya berbagai hukum sosial. Eksistensi Islam antara lain sangat dipengaruhi oleh lingkungan sosial dimana ia tumbuh dan berkembang.[1] Dinamika Islam dalam sejarah peradaban umat manusia dengan demikian sangat ditentukan oleh pergumulan sosial

[1]Clifford Geertzn menjelaskan masalah ini melalui konsep *modes for reality* dan *modes of reality*. Agama pada satu sisi dapat membentuk masyarakat ke dalam *cosmic order,* tetapi pada sisi lain agama dapat dipengaruhi oleh lingkungan sosialnya. Lihat dalam Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Komtemporer*, ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003), h. 393.

yang pada akhirnya akan sangat berpengaruh dalam memberi warna, corak, dan karakter Islam.[2]

Membicarakan Islam, lebih khusus lagi tentang warna, corak, dan karaktek Islam di dalam dinamika ruang dan waktu tertentu pada hakekatnya adalah berbicara tentang bagaimana Islam direproduksi oleh lingkungan sosialnya. Kenyataan membuktikan bahwa dari berbagai hasil penelitian yang dilakukan banyak pakar, ditemukan berbagai corak dan karakter Islam pada berbagai tempat dengan berbagai macam coraknya. Clifford Geertz di dalam karya bertema *Islam Observed,*[3] menemukan perbedaan corak Islam Maroko yang puritanis dan Islam Indonesia yang sinkretis. Bahkan, di dalam karya penelitiannya tentang Agama Jawa, Geertz secara lebih khusus lagi membagi dalam beberapa varian: *Abangan*, *Santri*, dan *Priyayi*.[4]

Di Indonesia, Islam datang dengan membawa segala keluwesannya terhadap berbagai bentuk tradisi lokal yang sudah berkembang saat itu. Islam menggunakan, atau minimal tidak memberangus tradisi lokal yang tingkat penumbuhannya di level sosial sudah kuat. Keluwesan Islam terhadap tradisi lokal Indonesia menjadi wadah subur penyemaian agama tersebut dan pada saat yang sama menjadi pembenar bagi penilaian sinkretisme Islam Nusantara ini.

Berdasarkan paradigma ini, maka aktualisasi Islam dalam lintasan sejarah telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari budaya Arab,

---

[2]Moeslim Abdurrahman, "Ber-Islam Secara Kultural," dalam *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 150.

[3]Geertz dalam studi komparatifnya menjelaskan adanya pengaruh b - daya dalam Islam. Lihat Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia*, terj. Hasan Basari (Jakarta: YIIS, 1982).

[4]Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), h. 6.

Persi, Turki, India sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu benang merah yang mengikat secara kokoh satu sama lain. Islam sejarah yang beragam tapi satu ini merupakan penerjemahan Islam universal ke dalam realitas kehidupan umat manusia.

Relasi antara Islam sebagai agama dengan adat dan budaya lokal sangat jelas dalam kajian antropologi agama. Dalam perspektif ini diyakini, bahwa agama merupakan penjelmaan dari sistem budaya.[5] Berdasarkan teori ini, Islam sebagai agama samawi dianggap merupakan penjelmaan dari sistem budaya suatu masyarakat Muslim. Tesis ini kemudian dikembangkan pada aspek-aspek ajaran Islam, termasuk aspek hukumnya. Para pakar antropologi dan sosiologi mendekati hukum Islam sebagai sebuah institusi kebudayaan Muslim. Pada konteks sekarang, pengkajian hukum dengan pendekatan sosiologis dan antrologis sudah dikembangkan oleh para ahli hukum Islam yang peduli terhadap nasib syari'ah. Dalam pandangan mereka, jika syari'ah tidak didekati secara sosio-historis, maka yang terjadi adalah pembakuan terhadap norma syariah yang sejatinya bersifat dinamis dan mengakomodasi perubahan masyarakat.[6]

Dengan demikian, bentuk dan warna agama dalam realitas kehidupan manusia sering memperlihatkan corak yang beragam. Keragaman corak keberagamaan ini pertama-tama disebabkan karena doktrin agama yang bersifat universal dan bersumber dari wahyu Tuhan, yang ketika membumi dalam wacana kehidupan manusia tidaklah hadir dalam suatu lingkungan yang hampa budaya.

---

[5]Bassam Tibbi, *Islam and Cultutral Accommodation of Social Change*, (San Francisco: Westview Pres, 1991), h. 1.

[6]Aziz al- Azmeh [ed.], *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, (tp., 1988), h. viii

Masyarakat-masyarakat lokal sendiri sebelum munculnya agama universal tertentu ke dalam kehidupan mereka telah memiliki pandangan hidup, tradisi dan adat istiadat yang mereka terima dan warisi secara turun temurun dari nenek moyang.

Karena itu kehadiran agama, seperti Islãm, Kristen, Hindu dan Budha dalam konteks masyarakat lokal dimana agama tersebut akhirnya diterima dan saling memberi pengaruh dengan adat dan kebudayaan masyarakat setempat. Sehingga, wujud keberagamaan ketika membumi dalam kehidupan aktual masyarakat akan menghasilkan perpaduan ajaran universal agama dengan tradisi dan kebudayaan setempat. Keragaman corak dan praktek keberagamaan di berbagai komunitas Muslim Indonesia, di Lombok misalnya, corak Islam *Wetu Telu* bukan saja karena mereka berpegang pada pandangan atau aliran pemikiran yang berbeda dari tokoh ulama atau para penafsir ajaran dari kitab suci, tetapi juga karena perbedaan wacana kultural lokal di mana ajaran Islãm tersebut membumi.

Ruang lingkup dan penetrasi ajaran agama ke dalam kehidupan masyarakat lokal, selain disebabkan peran dari para tokoh agama yang menjalankan misi dakwah, juga sangat tergantung pada ada tidaknya perbenturan antara ajaran agama yang hadir ke dalam kehidupan masyarakat dengan pandangan hidup, praktek-praktek tradisi dan kepercayaan lokal.[7] Ketika para penyebar agama mampu membawakan misi ajaran agama yang dikembangkannya tanpa serta merta menimbulkan ancaman terhadap institusi sosial budaya dan berbagai instrumen lokal yang hidup di tengah masyarakat, pada saat itu juga agama baru yang dibawa dapat diterima secara luas. Agaknya pola pendekatan

[7]Nurhayati Djamas, *Agama Orang Bugis,* (Jakarta: Balitbang Depag, 1998), h. ix

damai ini yang dipakai para da'i untuk menyebarkan agama Islam di berbagai daerah di Indonesia, sehingga terlihat begitu besar penerimaan Islam di nusantara, termasuk di pulau Lombok Nusa Tenggara Barat.

Islam sebagai agama, kebudayaan dan peradaban besar dunia sudah sejak abad ke- 7 masuk ke Indonesia dan terus berkembang hingga kini. Ia telah memberi sumbangsih terhadap keanekaragaman kebudayaan nusantara. Islam tidak saja hadir dalam tradisi agung [*great tradition*], bahkan memperkaya pluralitas dengan islamisasi kebudayaan dan pribumisasi Islam yang pada gilirannya banyak melahirkan tradisi-trdisi kecil [*little tradition*] Islam, seperti terlihat dalam Islam wetu telu, Islam abangan, Islam Sunda dan sebagainya.

Pada tingkat lokal, apa yang disebut sebagai Islam Abangan, Islam Wetu Telu Islam Tengger, Islam Aceh, Islam Banjar, Islam Betawi, dan Islam-islam lainnya merupakan bagian dari sebentuk religi yang dikonstruksi melalui pengalaman kosmologi lokal secara adaptif. Kehadiranya bukan sekedar pelengkap budaya, tetapi ia lahir dengan ditandai oleh berbegai bentuk negosiasi yang panjang dan bahkan mengalami kritik yang selalu menyejarah. Sebagai sebuah religi ia selalu dihadapkan dengan berbagai narasi budaya yang telah mapan dan bahkan sulit digugat keberadaanya. Meluasnya globalisasi merupakan sisi lain yang tak dapat dibantah eksistensinya, bahkan kadang menjadi batu sandungan yang tidak jarang melahirkan konfrontasi kritis di dalamnya. Oleh karena itu, Islam lokal tidak saja hadir sebagai sekedar proses lokalisasi Islam, tetapi ia selalu disandingkan dengan kultur dan struktur kosmologi lokal yang sedang berlangsung.

Agama Islam pada awal penyebarannya mengahadapi resistensi dari Hinduisme dan Budhisme yang telah mapan.

Dalam proses seperti ini, Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tapi juga harus memperjinak diri.[8] Benturan dan resistensi dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selaras dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat setempat. Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi bukan saja karena jarak geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi juga karena ada jarak-jarak kultural.

Proses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, karena dalam keadaan tertentu seringkali mentoleransi penafsiran yang mugkin agak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan, apa yang di pulau Jawa dikenal sebagai *sinkretisme* atau Islam *Abangan*. Sementara di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*.[9]

Proses islamisasi yang berlangsung di nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Seperti telah diketahui bahwa Islam disebarkan ke nusantara sebagai kaedah normatif di samping aspek seni budaya. Sementara itu, masyarakat dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan adalah sebuah alam empiris. Dalam konteks ini, sebagai makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalnya pula mereka paling mengetahui dunianya

---

[8]Taufik Abdullah, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat", dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia*, [Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987], h. 3

[9]Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok*, (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009), h. 111

sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap akulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan , mengubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.[10]

Dari paradigma inilah, masih dalam kerangka akulturasi, lahir apa yang kemudian apa yang dikenal sebagai *local genius*. Di sini *local genius* bisa diartikan sebgai kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya.

Diskursus tentang pengaruh kultur dan adat lokal dalam kaitannya dengan agama, di sana terlihat adanya pergulatan untuk mengompromikan pesan relegius keagamaan yang disinergikan dengan muatan lokal. Perjumpaan agama dengan budaya lokal itu mengambil tiga pola umum, yaitu: *Pertama*, mengalami benturan [*clash*] yang sampai pada titik dimana budaya setempat dihabisi dan diganti yang baru dengan islamisasi misalnya, seperti yang terjadi di Padang. *Kedua*, ada yang mengambil jalan akomodasi. Artinya ada pertemuan saling mengisi dan tidak saling menjatuhkan. "Islam diterima tapi sebatas simboliknya. Adapun substansi seperti kepercayaan terhadap leluhur tetap dijaga. *Ketiga*, mengambil bentuk hibriditas. Artinya menerima agama tapi separohnya saja, sisanya tradisi setempat. Bentuk ini kemudian biasa dikenal dengan misalnya, Islam Jawa, Islam *Wetu Telu*, Islam Banjar, dan sebagainya.[11]

---

[10]Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001), h. 251

[11]Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, [Jakarta: Desantara, 2002], h. 7-8 lihat juga "Tradisi Lokal dan Masa Depan agama" dalam Majalah Majemuk, No.6 November-Desember 2003, h. 3

Proses dialog Islam dengan tradisi masyarakat diwujudkan dalam mekanisme proses kultural dalam menghadapi negosiasi lokal. Ia tidak diterima apa adanya ketika ditawar oleh khazanah lokal. Di sinilah, Islam dan tradisi masyarakat ditempatkan dalam posisinya yang sejajar untuk berdialog secara kreatif agar salah satunya tidak berada dalam posisi yang subordinat, yang berakibat pada sikap saling melemahkan. Perpaduan antara Islam dengan tradisi masyarakat ini adalah sebuah kekayaan tafsir lokal agar Islam tidak tampil hampa terhadap realitas yang sesungguhnya. Islam tidak harus dipersepsikan sebagai Islam yang ada di Arab, tetapi Islam mesti berdialog dengan tradisi masyarakat setempat.[12]

Islam yang berdialektika dengan budaya lokal tersebut pada akhirnya membentuk suatu varian Islam yang khas dan unik, seperti Islam Jawa, Islam Madura, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, dan seterusnya. Varian Islam tersebut bukanlah Islam yang tercerabut dari akar kemurniannya, tapi Islam yang di dalamnya yang telah berakulturasi dengan budaya lokal. Dalam istilah lain, telah terjadi inkulturasi. Dalam studi kebudayaan lokal, inkulturasi mengandaikan sebuah proses internalisasi sebuah ajaran baru ke dalam konteks kebudayaan lokal dalam bentuk akomodasi atau adaptasi. Inkulturasi dilakukan dalam rangka mempertahankan identitas.[5] Dengan demikian, Islam tetap tidak tercerabut akar ideologisnya, demikian pun dengan budaya lokal tidak lantas hilang dengan masuknya Islam di dalamnya.

Tak pelak lagi, Islam sebagai agama yang menyebar ke seluruh penjuru dunia tampil secara kreatif berdialog dengan

[12]Khamami Zada, "Islam Pribumi : Mencari Wajah Islam Indonesia", dalam Tashwirul Afkar, jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 14 tahun 2003

masyarakat setempat (lokal), berada dalam posisi yang menerima tradisi masyarakat, sekaligus memodifikasinya menjadi budaya baru yang dapat diterima oleh masyarakat setempat dan masih berada di dalam koridor Islam. Karena itu, kedatangan Islam merupakan pencerahan bagi kawasan Asia Tenggara, khususnya Indonesia, karena Islam sangat mendukung intelektualisme yang tidak terlihat pada masa Hindu-Budha. Bahkan, perpindahan masyarakat Indonesia dari sistem keagamaan dan budaya Hindu-Budha kepada Islam disamakan dengan perubahan pandangan Dunia Barat yang semula dipengaruhi mitologi Yunani kepada dunia nalar dan pencerahan. Rekonsiliasi Islam dengan tradisi masyarakat diyakini sebagai proses penerimaan yang dilakukan secara alamiah dan damai, tanpa penaklukan.

Dialog Islam dengan tradisi ini dilakukan dalam semangat negosiasi. Negosisasi merupakan proses menafsirkan sesuatu yang hadir dan menafsirkan dirinya untuk mencari sesuatu yang baru yang dikenal dalam kebudayaan sebagai sesuatu yang hidup.[13] Dalam konteks kultural, masyarakat memiliki kemampuan untuk bernegoisasi dengan caranya masing-masing. Dan sejatinya, pergulatan antara yang didatangi dan pendatang dalam bernegosiasi bukan didasarkan pada semangat saling mengubah, karena kalau sudah saling mengubah bukan lagi negosiasi, melainkan hegemoni bahkan represi.[14] Artinya, negosiasi merupakan bagian dari transformasi kultural dalam gerak kebudayaan. Proses yang terjadi adalah proses kreatif dalam spirit kebudayaan, sehingga baik pendatang maupun yang didatangi berada dalam struktur dan derajat yang sama.

---

[13] *Ibid*.

[14] Lihat hasil *Proceding Training Workshop Penguatan Kesetaraan, Toleransi, dan Perdamaian* dalam topik Nilai-nilai Agama dan Budaya terhadap Perdamaian dalam presentasi Bisri Effendy, 30 Mei 2007

Dalam konteks lain, negosiasi adalah upaya untuk menghilangkan atau menurunkan nilai daya kekuatan tradisi pendatang. Negosiasi berfungsi untuk mengharmonikan yang asing dalam kearifan lokal. Melalui negosiasi, hal-hal baru dari luar wilayah tradisi tidak diterima begitu saja, namun dimodifikasi dari keasliannya, disesuaikan dengan daya terima tradisi. Keberadaan negosiasi tradisi merupakan hal yang alamiah. Tidak ada satu pun tradisi yang tidak memiliki negosiasi, yaitu kemampuan untuk mengajukan apa yang menjadi milik lokal (sebagai asal) berdampingan atau memaknai apa yang dari luar menjadi sesuatu yang baru (sebagai jadian kreatif). Negosiasi, dalam hal ini, bisa berarti sebagai daya arus balik dalam makna yang lebih lembut. Dalam proses negosiasi ada upaya perbandingan dengan miliknya semula, ada proses pertimbangan pragmatis juga ideologis, dan niatan untuk menggunakannya secara baru. Pendeknya, negosiasi mengisyaratkan interpretasi kreatif dari pembeli atau pengguna. Negosiasi membuat serbuan dari luar akan dibaca lain, akan dimaknai secara berbeda.[15]

Negosiasi juga berhubungan dengan upaya untuk menghilangkan daya kekuatan tradisi pendatang. Definisi kedua ini berkait erat dengan asumsi bahwa setiap lokal didiami oleh kuasa politik atau kuasa kebenaran tertentu. Kedatangan tradisi pendatang sedikit banyak akan mengusik kuasa lokal itu. Oleh karena itu, secara alamiah pula yang lokal akan menggunakan tradisi pendatang untuk mengartikulasikan kepentingannya, atau menggunakannya sebagai daya tawar baru untuk memperkuat posisinya di depan kekuatan-kekuatan dominatif dan hegemonik. Pada saat inilah cara-cara pemaknaan baru, yang tidak sama dengan model pemaknaan di daerah asalnya, berlangsung.[16]

---

[15]Bambang Q-Anees, "Daya Tawar Tradisi terhadap Pengaruh Luar" dalam www.gerbang.jabar.go.id

[16]*Ibid.*

Negosiasi antara nilai agama dan budaya terjadi karena kedua nilai itu terdapat potensi yang relevan antara satu dengan lainnya. Potensi yang releven inilah yang menjaga kelangsungan hidup antara kedua variabel itu. Sebaliknya, apabila antara kedua variabel itu tidak memiliki potensi yang relevan, maka bentuk-bentuk antagonisme dalam masyarakat dengan segala implikasinya akan bermunculan.[17] Tentu saja dengan asumsi bahwa setiap tradisi dalam dirinya telah memiliki sejumlah nilai tentang apa yang cocok bagi dirinya dan apa yang tidak cocok; atau apa yang diperlukan bagi perkembangan dan apa yang menghambat pertumbuhannya. Di sinilah letak makna penggunaan istilah resistensi. Resistensi digunakan untuk menakar apa yang terjadi ketika dua tradisi yang berbeda melakukan proses saling tafsir, saling menyesuaikan sampai akhirnya menghasilkan kesepakatan dalam satu pola komunikasi yang digunakan bersama.[18]

B. Relasi Agama dan Adat: Akulturasi Timbal Balik

Ada tiga istilah yang menunjukkan pengertian agama, yaitu agama itu sendiri, *religi,* dan istilah *din*.[19] Secara etimologis, pengertian agama yang berasal dari bahasa Sansekerta terdiri dari *a*= tidak, dan *gam*= pergi, berarti tidak pergi, tetap, statis, sudah ada sejak lama, menjadi tradisi, diwarisi secara turun temurun. *Agama* dari kata *gam* berarti kitab suci, tuntunan, atau pedoman. Maka agama adalah ajaran yang berdasarkan kitab suci, suatu

[17]Fachry Ali, Agama, *Islam dan Pembangunan*, (Yogyakarta: PLP2M, 1985), h. 76

[18]Ahmad Ruchiyat, Islam *Sunda, Islam Tradisi atau Islamisasi Tradisi*?, Pikiran Rakyat, 2 Januari 2003

[19]Hasan Shadily, *Ensiklopedi Indonesia,* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1989), h. 104-105

yang dijadikan pedomana atau pegangan hidup manusia.[20] Adapula pengertian lain, *agama,* dari kata *a= tidak,* gama= kacau, jadi agama adalah suatu sistem kehidupan yang tertib, damai, dan tidak kacau.[21]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa agama adalah suatu ajaran yang sudah ada sejak dahulu, diwarisi secara turun temurun yang berfungsi sebagai pegangan dan pedomana hidup yang bersumber dari kitab suci agar kehidupan manusia menjadi damai, tertib dan tidak kacau.

Secara terminologis, pengertian agama adalah *equivalent* [sama] dengan pengertian *religi* dalam bahasa-bahasa Eropa, dan istilah *din* dalam bahasa Arab. Istilah *religi* berasal dari kata *religie* dalam bahasa Belanda, atau *religion* dalam bahasa Eropa lainnya, seperti Inggris, Prancis, dan Jerman, yang bersumber dari bahasa Latin: *Lerigare* [*re* berarti kembali, *lerigare* artinya terikat atau ikatan].

Dengan demikian, istilah *religi* dapat diartikan bahwa agama adalah sebuah sistem kehidupan yang terikat oleh norma-norma atau peraturan-peraturan, sedangkan norma atau peraturan yang tertinggi adalah norma atau peraturan yang berasal dari Tuhan. *Religion* juga dapat berarti sebagai *earnest observance of ritual obligation and an inward spirit reference.*[22]

Agama dalam pengertian Glock & Stark, sebagaimana dikutip Djamaludin Ancok,[23] adalah sistem simbol dan keyakinan, sistem nilai dan perilaku yang terlembagakan,

---

[20]Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: UI Press, 1979), h. 9-11

[21]Endang Saifuddin Anshari, *Pokok-Pokok Pikiran Tentang Islam*, (Jakarta: Usaha Enterprises, 1976), h. 109

[22]The American Heritage Concise Dictionary, *Microsoft Encarta 97 Encyclopedia*, (Hougthon Mifflin Company, 1994), Third ed. Copyright

[23]Djamaluddin Ancok, *Psikologi Islami:SolusiIslam Atas Problema-problem Psikologi,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 77

yang semuanya itu berpusat pada persoalan-persoalan yang dihayati sebagai yang paling maknawi.

Sedangkan Robert H. Thouless mendefinisikan *Relegion* adalah sikap dan penyesuaian diri terhadap dunia yang mencakup acuan yang menunjukkan lingkungan yang lebih luas daripada lingkungan dunia fisik yang terikat ruang dan waktu.[24]

William James berpendapat bahwa agama sebagai perasaan, tindakan, dan pengalaman-pengalaman manusia masing-masing dalam 'keheningannya'.[25] Kesadaran keagamaan berdasarkan pengalaman subyektif, ada tiga ciri yang mewarnai agama, yaitu *pertama*, pribadi, agama sebagai hal yang amat pribadi sesuai dengan kenyataan sepenuhnya; *kedua*, emosionalitas, sebagai hakikat agama yang baik dalam bentuk emosi maupun dalam perilaku yang didasarkan atas perasaan keagamaan; dan *ketiga*, keanekaragaman dalam pengalaman keagamaan.[26]

Selanjutnya lebih jauh, Anthony Giddens menjelaskan bahwa agama terdiri dari seperangkat simbol, yang membangkitkan perasaan takzim dan khidmat, serta terkait dengan pelbagai praktek ritual maupun upacara yang dilaksanakan oleh komunitas pemeluknya.[27] Sebagai sebuah sistem makna, maka agama memberikan penjelasan dan interpretasi tertentu atas berbagai persoalan, dan mejadikan berberapa persoalan lainnya tetap sebagai misteri. Agama memberikan jawaban atas pertanyaan tentang asal-usul alam semesta dan manusia dalam kehidupan, kematian dan hidup sesudah mati dalam konsep-konsep yang bernuansa

---

[24]Robert H. Thouless, Pengantar Psikologi Agama, (Jakarta: CV. Atisa, 1988), h. 10

[25]Robert W. Crapps, *Dialog Psikologi dan Agama Sejak William James Hingga Gordon W. Allport,* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 17

[26]*Ibid*., h. 148-152

[27]Anthony Giddens, *Sociology,* (Cambridge: Polity Press, 1989), h. 452

keghaiban. Oleh karena itu Geertz[28] berpendapat bahwa keyakinan keagamaan menetapkan tatanan tertib sosial dan memberikan makna bagi dunia dengan referensi pada wilayah transendental. Ini berarti penjelasan dan makna yang melekat dalam agama melampaui keterbatasan pikiran dan logika manusia. Giddens menambahkan bahwa selalu ada 'obyek' tertentu yang makhluk supra natural yang eksistensinya terletak di luar jangkauan indera manusia yang mendatangkan perasaan takjub. Obyek supranatural itu dapat berupa "suatu kekuatan ilahiyah atau personalisasi para dewa".[29] Dalam Islam, kekuatan ilahiyah itu adalah Allah SWT. Sedangkan dalam Hinduisme makhluk supranural yang dipuja satu namun manifestasinya banyak., seperti dewa, arwah para leluhur, dan kekuatan supranatural lainnya.

Disamping itu agama juga menetapkan "petunjuk-petunjuk moral" yang mengontrol dan membatasi tindak tanduk para pemeluknya.[30] Agama memberlakukan berbagai pranata dan norma serta menuntut agar para penganutnya bertingkah laku menurut pranata dan norma yang telah digariskan tersebut. Tujuannya adalah mengarahkan dan menuntun para pengikutnya pada jalan yang benar, jalan yang membimbing mereka menuju keselamatan.

Berdasarkan beberapa pengertian agama tersebut terlihat bahwa para ahli berbeda pendapat, bahkan hampir mustahil untuk dapat mendefinisikan agama yang dapat disepakati semua kalangan. Oleh karenanya, menurut Anis Malik Thoha, setidaknya ada tiga cara pendekatan dalam pendefinisian agama, yaitu segi fungsi, institusi, dan subtansi.

---

[28]Clifford Geertz, *the Interpretation of Cultures,* (New York: Basic Books, 1973),.

[29] Anthony Giddens, *Op.Cit.*,

[30]*Ibid.*

Para ahli sejarah, cenderung mendefinisikan agama sebagai suatu institusi historis. Para ahli di bidang sosiologi dan antropologi cenderung mendefinisikan agama dari sudut fungsi sosialnya. Pakar teologi, fenomenologi, dan sejarah agama melihat agama dari aspek substansinya yang sangat asasi yaitu sesuatu yang sakral. Pada hakikatnya ketiga pendekatan itu tidak saling bertentangan, melainkan saling menyempurnakan dan melengkapi.[31]

Sementara istilah *din* berasal dari bahasa Arab, yang antara lain dapat diartikan sebagai: kebiasaan atau tingkah laku, seperti dalam surat [Q.S. 6: 156, 25: 12, 109: 6]; jalan, peraturan atau hukum Allah [Q.S. 12: 76]; ketaatan atau kepatuhan [Q.S. 16: 52],; balasan yang setimpal atau adil [Q.S. 1: 3, 51: 6, 82: 17].

Dengan demikian, maka dapat dirumuskan bahwa agama adalah kebiasaan atau tingkah laku manusia yang didasarkan pada jalan, peraturan atau hukum Allah, yang apabila ditaati atau dipatuhi, maka pemeluknya akan memperoleh balasan yang setimpal atau adil. Di dalam al-Qur'an istilah *din* digunakan baik untuk agama Islam maupun agama lainnya termasuk agama leluhur kaum Quraisy, seperti ungkapan dalam Q.S. 109: 6, 48: 28, dan 61: 9. istilah *din* menjadi khusus bagi agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad SAW, jika dihubungkan dengan kata-kata: *Allah, al-Haqq, al-Qayyim, al-Khalish*, menjadi: *Din Allah, Din al-Qayyim, dan Din al-Khalish*.[32]

Kata adat, berasal dari bahasa Arab, yaitu: *'âdah*, secara literal sinonim dengan kata *'urf* yang berarti kebiasaan, adat atau praktek. Sementara arti kata *'urf* sendiri adalah

---

[31]Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan kritis* ;Depok: Perspektif, 2005], h. 13-14.

[32]E. Hasan Saleh, *Studi Islam*, [Jakarta: ISTN, 1998], h. 30-31

"sesuatu yang telah diketahui".[33] Dari makna etimologis ini dapat dipahami, bahwa adat mengandung arti pengulangan atau parktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan, baik untuk kebiasaan individual [*'âdah fardliyah*] maupun kelompok [*'âdah jama'iyyah*]. Sementara *'urf* diartikan sebagai praktek yang terjadi berulang-ulang dan dapat diterima oleh seseorang yang berakal sehat. Oleh karena itu, berdasarkan arti ini, *'urf* lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu komunitas masyarakat, sementara adat lebih berhubungan dengan kebiasaan sekelompok kecil tertentu saja dalam masyarakat.

Adat umumnya mengacu pada konvensi yang sudah lama ada, baik yang sengaja diambil atau akibat dari penyesuaian yang tidak sengaja terhadap keadaan, yang dipatuhi dan sangat meninggikan perbuatan atau amalan.[34]

Pada awalnya, Islam datang dalam bentuknya yang *a-historis* (doktrin Tuhan dalam bentuk wahyu), bersentuhan dan "berinteraksi" dengan budaya masyarakat Arab, maka terjadilah akulturasi timbal balik,[35] dan munculah tradisi Islam Arab (Islam historis). Dalam hal ini, Islam yang *a-historis* menjadi substansi, *core* atau inti yang menyinari budaya atau tradisi Islam Arab. Sementara budaya atau tradisi Arab setelah berinteraksi dengan ajaran Islam, merupakan perwujudan dari konfigurasi Islam untuk yang pertama kalinya.

---

[33]Muhammad Musthafa Syalabi, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, [Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1986], h. 313-315

[34]Levy, R., *The Sosial Structure of Islam*, [London; Cambridge University Press, 1957], h. 248

[35]Islam sebagai satu sistem nilai memberi umpan kepada budaya dengan memberi bentuk dan warna tertentu, sebaliknya sistem budaya yang ada, hampir tidak bisa dihindari, memberikan umpan balik kepada Islam dengan memberikan peluang untuk tumbuh-berkembangnya pandangan, pemahaman, pengamalan keagamaan dalam corak tertentu pula.

Islam dalam bentuk wahyu Allah, dipahami dan dilaksanakan untuk pertama kalinya oleh Rasulullah Saw. bersama para sahabatnya dalam konteks sosial-budaya masyarakat Arab. Nilai-nilai Islam ditransformasikan ke dalam struktur masyarakat Arab oleh Rasulullah Saw. (Q. S. al-Nahl, 16: 44, 64) dengan memberi penjelasan dan contoh aplikasinya sesuai dengan tuntutan situasi, kondisi, dan tradisi masyarakat Arab pada waktu itu (Q. S. al-Syu'ara, 26: 195). Rasulullah Saw. bersabda: *"Sesungguhnya para nabi, demikian pula aku, diperintahkan untuk berkomunikasi (berinteraksi) dengan masyarakat sesuai dengan cara pandang dan kemampuan berpikirnya"*[36]

Ketika sebuah agama mengalami penyebaran meluas ke berbagai belahan dunia, ketegangan yang berpusat pada hubungan agama dengan diversitas kultural akan muncul. Ketegangan dimaksud berangkat dari proses perubahan (*process of conversion*) yang menimpa sejarah agama di masyarakat lingkungan baru tersebut. Melalui teorinya Melintasi Batas Kultural (*Crossing Cultural Boundaries*), John R Bowen[37] menegaskan bahwa proses konversi dimaksud menuntut dua hal penting. *Pertama*, 'penerjemahan' elemen-elemen keagamaan dari sebuah bahasa dan budaya asal munculnya agama tersebut kepada sebuah bahasa dan kultur baru. *Kedua*, 'penyesuaian diri' agama dimaksud dengan lingkungan baru.

Dengan demikian, ketika berhasil mengundang ketertarikan penganut secara luas, agama akan menjalani proses melintasi batas kultural dengan melibatkan tiga hal penting di atas: konversi, penerjemahan, dan penyesuaian diri. Ketiga proses melintasi batas kultural tersebut

[36]Khutsymah ibn Sulayman. *Min Hadis Khutsaymah ibn Sulayman al-Qurasyiyyi* (Pentahqiq: Umar 'Abd al-Salam), (Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1400/1980), h.74.

[37]John R Bowen, *Religions in Practice*, (tp. 2002), h.164.

memunculkan ketegangan yang kuat pada tataran teologis. Ketegangan tersebut terjadi dalam menangkap dan memelihara pesan inti agama, termasuk praktik keagamaan. Maka, gagasan-gagasan seperti ortodoksi dan ortopraksi selalu diusung dalam merespons pertautan antara agama dan tradisi lokal suatu masyarakat.[38]

Pola reinterpretasi Islam dengan menggunakan tradisi lokal di atas kemudian memunculkan apa yang dinamakan sinkretisme. Menurut Bowen, sinkretisme berarti percampuran antara dua tradisi atau lebih, dan terjadi manakala masyarakat mengadopsi sebuah agama baru dan berusaha membuatnya tidak bertabrakan dengan gagasan dan praktik kultural lama. Proses percampuran tersebut biasanya melibatkan sejumlah perubahan pada tradisi-tradisi yang diikutsertakan.[39]

Hasil interaksi budaya menurut Mochtar Naim[40] bisa bermacam-macam, tergantung kepada kuat atau lemahnya budaya yang datang dan menanti. Juga tergantung pada serasi atau tidaknya corak budayanya masing-masing. Percampurannya bisa bercorak sinkretik atau sintetik.[41] Namun, baik sinkretik maupun sintetik, sebagai sebuah proses sosial, kedua-duanya bersifat relatif.

Peluang untuk terjadinya akuturasi timbal balik, antara Islam dan budaya lokal secara umum, diakui oleh Islam itu sendiri sebagaimana yang dinyatakan al-Qur'an dan al-Sunnah. Khusus dalam wilayah hukum, semenjak

---

[38]Akhmad Muzakki, "Islam dan Lokalitas", artikel *Media Indonesia*, edisi Jumat, 21 Februari 2003

[39]Bowen, Religion...h. 170.

[40]Artikel di *Republika*, 10 Oktober 1997

[41]Jika budaya yang menanti lebih kuat dan lebih tinggi daripada budaya yang masuk, maka proses akulturasi yang terjadi adalah lebih bercorak sintetik. Sebaliknya jika budaya yang masuk lebih kuat dan lebih tinggi, maka proses akulturasi yang terjadi lebih bercorak sinkretik.

proses penafsiran hukum (*istinbâth al-ahkâm*), budaya lokal terakomodasikan dalam satu kaidah ushul, yang biasa disebut dengan al-'urf, sampai penerapannya (*tathbẓq al-ahkâm*), budaya lokal terakomodasikan dalam salah satu kaidah fiqh (*al-qawâid al-kulliyah al-khams*), yaitu *al-'âdah muhakkamah*. Akan tetapi, sesuai dengan batasan dan ruang lingkup-nya, hukum hanya berkompeten dalam wilayah perbuatan lahiriyah (*zhahir*), maka baik al-'urf maupun al-'âdah al-muhakkamah, hanya bisa digunakan untuk penyelesaian kasus-kasus tradisi lokal yang bersifat material saja, bukan untuk tradisi yang non-material. Kedua kaidah tersebut hanya dapat digunakan dalam kasus hukum al-adat (*al-mu'amalat*), bukan bidang ibadah ataupun 'aqidah.

Sedangkan kebudayaan yang dimaksud di sini (baca: tradisi keagamaan) adalah budaya sebagai *a system of logically-related symbols and meanings*, yang menyangkut simbolisasi agama dalam bentuk budaya spiritual atau sistem simbolnya itu sendiri yang menjelma dalam bentuk kesenian, upacara adat, mitos, bela diri dan pengobatan tradisional. Budaya atau tradisi lokal dalam batasan inilah yang masih meninggalkan persoalan, yang setelah berinteraksi dengan Islam, sangat menonjol citra keislamannya, hampir-hampir sudah tidak nampak lagi unsur-unsur dari kepercayaan lama, paling tidak yang dapat dilihat dan disimak. Islam sama sekali tidak menuntut para penganutnya untuk tampil serba beda dengan keumuman masyarakat (idiokrasi). Rasulullah sendiri diutus dengan budaya Arab, namun juga sebaliknya, Islam tidak begitu saja menerima budaya lokal. Ada semacam proses seleksi yang antara lain melalui desakralisasi secara evolutif. Islam menentang keras tradisonalisme; sikap yang secara apriori memandang bahwa tradisi leluhur selalu dan pasti baik yang karenanya harus diikuti dan dilestarikan [Q. S. al-Zukhruf, 43: 23-24]. Tetapi juga sebaliknya, tidak secara apriori menentang tradisi. Islam mengharuskan bersikap

kritis terhadap tradisi [Q. S. al-Isra, 17: 36]. Dengan sikap kritis inilah menjadi salah satu unsur terjadinya transformasi sosial-budaya suatu masyarakat yang bersentuhan dengan ajaran Islam. Kemajemukan dan keragaman dalam masyarakat, harus ditujukan ke arah terciptanya kesatuan masyarakat dan budaya, yakni masyarakat dan budaya Islam.

Agama dan budaya merupakan dua unsur penting dalam masyarakat yang saling mempengaruhi. Ketika ajaran agama masuk dalam sebuah komunitas yang berbudaya, akan terjadi tarik menarik antara kepentingan agama di satu sisi dengan kepentingan budaya di sisi lain. Demikian juga halnya dengan agama Islam yang diturunkan di tengah-tengah masyarakat Arab yang memiliki adat-istiadat dan tradisi secara turun-temurun. Mau tidak mau dakwah Islam yang dilakukan Rasulullah harus selalu mempertimbangkan seg-segi budaya masyarakat Arab waktu itu. Bahkan, sebagian ayat al-Qur'an turun melalui tahapan penyesuaian budaya setempat.

Proses adaptasi antara ajaran Islam (wahyu) dengan kondisi masyarakat dapat dilihat dengan banyaknya ayat yang memiliki *asbâb al-nuzûl*. *Asbâb al-nuzûl* merupakan penjelasan tentang sebab atau kausalitas sebuah ajaran yang diintegrasikan dan ditetapkan berlakunya dalam lingkungan sosial masyarakat. Asbâb al-nuzûl juga merupakan bukti adanya negosiasi antara teks al-Qur'an dengan konteks masyarakat sebagai sasaran atau tujuan wahyu.

Hubungan antara agama dengan kebudayaan merupakan sesuatu yang ambivalen. Agama (Islam) dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi keduanya memiliki wilayah yang tumpang-tindih. Di sisi lain, kenyataan tersebut tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya.

Hubungan antara Islam dengan isu-isu lokal adalah kegairahan yang tak pernah usai. Hubungan erat antara keduanya dipicu oleh kegairahan pengikut Islam yang mengimani agamanya: shalihun li kulli zaman wa makan—selalu baik untuk setiap waktu dan tempat. Maka Islam akan senatiasa dihadirkan dan diajak bersentuhan dengan keanekaragaman konteks. Dan fakta yang takbisa dipungkiri, kehadiran Islam tersebut dalam setiap konteks tertentu; tak nihil dari muatan-muatan lokal yang mendahului kehadiran Islam.

Dalam ungkapan yang lebih bernas, Islam tidak datang ke sebuah tempat, dan di suatu masa yang hampa budaya. Dalam ranah ini, hubungan antara Islam dengan anasis-anasir lokal mengikuti model keberlangsungan (al-namudzat al-tawashuli), ibarat manusia yang turun-temurun lintas generasi, demikian juga kawin-mawin antara Islam dengan muatan-muatan lokal.

Di sisi lain, Islam merupakan agama yang ber-karakteristikkan universal, dengan pandangan hidup [*weltanchaung*] mengenai persamaan, keadilan, takâful, kebebasan dan kehormatan serta memiliki konsep teosentrisme yang humanistik sebagai nilai inti [*core value*] dari seluruh ajaran Islam, dan karenanya menjadi tema peradaban Islam. Pada saat yang sama, dalam menerjemahkan konsep-konsep langitnya ke bumi, Islam mempunyai karakter dinamis, elastis dan akomodatif dengan budaya lokal, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam itu sendiri. Permasalahannya terletak pada tata cara dan teknis pelaksanaan. Inilah yang diistilahkan Gus Dur dengan "pribumisasi Islam".

C. Studi Tentang Wetu Telu

Islam merupakan agama yang sangat dominan di pulau Lombok, yang memainkan peran penting sebagai penjaga

nilai-nilai yang berkembang di masyarakat. Di Lombok, akulturasi Islam dengan budaya lokal berjalan dengan mulus. Islam dapat berkembang dengan baik tanpa konflik dan kekerasan. Islam dan kultur lokal saling bernegosiasi, berdialog, representasinya terlihat dari munculnya dua kultur yang dapat hidup dan berkembang dengan baik, yakni Islam *Wetu Telu* dan Islam *Waktu Lima*.

Islam *Wetu Telu* merupakan salah satu varian Islam kultural yang ada di Indonesia setelah terjadinya dialektika antara Islam dengan budaya Sasak Lombok. Proses dialektika tersebut pada gilirannya menghasilkan Islam yang unik, khas, dan esoterik, dengan ragamnya tradisi-tradisi lokal yang sudah disisipi nilai-nilai Islam. Pada perkembangan selanjutnya, Islam dan tradisi lokal menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan meski masih dapat dibedakan satu sama lain.

Penganut *Wetu Telu* diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka.[42] Dalam ajaran Wetu Telu, terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Di sini warna agama bercampur dengan adat. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *Wetu Telu* menjadi sangat sinkretik.

Komunitas Islam *Wetu Telu* menganggap adat mereka sebagai nilai-nilai distingtif dan ekspresi dari identitas mereka. Adat memainkan peran sangat signifikan dalam komunitas ini.[43] Pengakuan terhadap Islam oleh orang-orang *Wetu Telu* tidak menggeser secara substansial bentuk-

[42]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB, *Monografi Daerah NTB*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997), h. 79

[43]Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h.51

bentuk ibadah yang animistik dan antropomorpis, tetapi justru menyumbang lebih jauh bagi ideologi-ideologi asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batas yang jelas yang memisahkan ide-ide monoteistik Islam (tauhid) dari animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam adat mereka.

Komunitas masyarakat *Wetu Telu* di Bayan Lombok, merupakan kelompok sosial yang sampai hari masih teguh memegang tradisi yang diwariskan secara turun-temurun oleh leluhur mereka. Komunitas ini memraktekkan sebuah agama adat yang terbentuk dari sinkretisasi beberapa pengaruh, yaitu animisme, ajaran Hindu, dan ajaran Islam.[44] Namun, dalam perkembangannnya pengaruh Islam lebih kuat, sehingga kepercayaan yang dianut komunitas ini kemudian lebih dikenal sebagai Islam *Wetu Telu*.[45]

Penganut *Wetu Telu* diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka.[46] Dalam ajaran *Wetu Telu,* terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *Wetu Telu* menjadi sangat sinkretik.

Untuk lebih memperjelas fokus masalah yang menjadi objek buku ini, maka terlebih dahulu akan dirumuskan definisi kerja dari kata-kata kunci dalam buku ini. *Pertama*,

---

[44]Sven Cederrot, From Ancestor Worship to Monotheism Politics of Religion in Lombok", dalam *Temenos 32*. Didownload dari http://web.abo.fi/comprel/temenos/temeno32/ceder.htm

[45]Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok*, (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009), h. 111

[46]*Ibid*., h. 79

kata "parokialitas adat", adalah ciri khusus identitas adat yang membedakannya dengan yang lain. Adat yang dimaksud di sini, adalah segala ketentuan atau aturan yang mengatur segala tingkah laku masyarakat dalam hubungan satu sama lain, yang hidup di masyarakat karena ditaati dan dipertahankan oleh warganya. Di samping itu, adat juga dipahami sebagai segala kebiasaan dan tradisi yang menyertai perbuatan pokoknya.

Kedua, term "pola keberagamanaan" dalam konteks ini merupakan suatu sistem penjelasan tentang eksistensi suatu kelompok sosial tertentu, yang mencakup sejarah dan proyeksinya ke masa depan, yang di dalamnya terdapat legitimasi terhadap upaya merasionalisasikan suatu bentuk hubungan sosial-politik. Karena itu dalam ajaran agama (doktrin keagamaan), juga terdapat sejarah masa lampau kelompok sosial keagamaan tersebut, nilai-nilai yang diciptakan, atau visi akan masa depan dari kelompok sosial yang bersangkutan. Serta tuntunan yang mengarah pada tindakan-tindakan praksis. Dengan demikian ajaran kelompok agama memiliki dua aspek atau unsur dasar yakni aspek kognitif dan normatif.

Aspek atau unsur kognitif terdapat di dalam sistem pengetahuan yang disepakati secara kolektif sebagai sarana untuk menjaga dan mempertahankan tertib sosial. Sementara unsur normative, mengarah pada ajaran sebagai alat interpretasi dalam mengarahkan dan menilai tindakan sosial anggota kelompok keagamaan tersebut. Kedua aspek ini menjelaskan bahwa ajaran agama memuat sebuah acuan terhadap realitas sosial dalam masyarakat. Kedua aspek tarsebut memberi pembenaran atau penolakan terhadap keberadaan struktur sosial yang ada, ataupun yang ingin dicapai.

Ketiga, term *Wetu Telu* yang dimaksud di sini, adalah varian Islam yang dijalankan dengan tradisi-tradisi lokal dan

adat suku Sasak. Dalam ajaran Islam *Wetu Telu* yang paling menonjol adalah pengetahuan tentang adat dan budaya lokal, bukan tentang Islam sebagai rumusan ajaran yang datang dari Arab. Akan tetapi juga bukan tidak menggunakan Islam sama sekali, dalam soal do'a-do'a, tempat peribadatan Masjid dan beberapa praktek ibadah lain merupakan introduksi keislaman mereka. Penggunaan do'a-do'a berbahasa Arab yang diambil dari al-Qur'an, para *Kyai* yang menjalankan peran sebagai imam, dan majid merupakan anasir penting keprcayaan *Wetu Telu* yang diambil dari Islam universal. Dimasukkannya ayat-ayat al-Qur'an dalam praktek-praktek keagamaan *Wetu Telu* merupakan kualitas esoterik yang, bagaimana pun juga, tidak mengubah secara substansial bentuk-bentuk animistik dan antropomorpismenya.

Keempat, Bayan adalah sebuah daerah yang lokasinya terpencil di utara pulau Lombok. Letaknya lima kilometer dari pantai dan berada di lereng gunung Rinjani dengan ketinggian 200 meter dari permukaan laut. Betapapun letaknya yang terpencil, namun Bayan terkenal karena masih menyimpan dan memelihara khazanah budaya yang sangat khas sebagai ciri parokialitas adatnya. Secara historis, Bayan merupakan pusat kedudukan dari raja-raja Bayan semenjak zaman dahulu. Di sinilah terdengar denyut kebudayaan kuno, suatu kebudayaan yang berbeda jauh dari dinamika kebudayaan yang terdapat di berbagai tempat di pulau Lombok. Kebudayaan kuno dan tradisional ini tetap bertahan dan memberikan warna corak yang khas dan tertentu kepada agama Islam.

Studi dan penelitian tentang komunitas *Wetu Telu* memang bukan merupakan hal baru. Penelitian tentang hal ini dimulai oleh penelitian sosioligis ilmuwan Barat abad ke-20, seperti Van Eerde dan Bousquet, yang menunjukkan bahwa di kalangan masyarakat Sasak terdapat tiga kelompok

keagamaan; *Sasak Boda*, *Waktu Lima* dan *Wetu Telu*. Sasak *Boda* disebut-sebut sebagai agama asli masyarakat Lombok. Kendati dari penyebutannya mirip dengan kata Budha, mereka bukanlah penganut Budhisme, karena mereka tidak mengakui Sidharta Gautama sebagai figur utama pemujaannya maupun terhadap ajaran pencerahannya.[47] Kemudian diikuti oleh penelitian para sarjana Belanda, seperti J. van Baal, menyoroti pesta Alip yang dilakukan komunitas *Wetu Telu* di Bayan. Sementara John Ryan Bartholomew juga menyinggung komunitas *Wetu Telu* dalam sebuah studi etnografisnya tentang kearifan lokal dalam keberagamaan masyarakat Lombok. Di samping itu banyak juga para peneliti lokal yang meneliti komunitas *Wetu Telu,* seperti T. Adonis, yang mengetengahkan tentang suku terasing di Bayan Lombok NTB. Solihin salam juga mengetengahkan komunitas *Wetu Telu* dalam bukunya "Lombok Pulau Perawan: Sejarah dan Masa Depannya". Fawaizul Umam dkk dari IAIN Mataram melakukan penelitian dengan tema "Modal Sosial *Wetu Telu*", yang mengelaborasi bagaimana komunitas *Wetu Telu* melakukan resistensi terhadap ajaran, keyakinan dan adat mereka dari serbuan komunitas *Waktu Lima*.

Akan tetapi, sekali pun objek studi dan penelitiannya sama, namun *stressing* kajiannya berbeda, yakni lebih memfokuskan kepada aspek parokialitas adat *Wetu Telu* terhadap pola keberagaman masyarakat Bayan, sebagaimana dijelaskan dalam perumusan masalah dan tujuan penelitian.

Untuk mengetahui lebih spesifik letak dan posisi buku ini dengan beberapa buku, studi dan penelitian yang dilakukan sebelumnya, berikut ini dikemukakan sebagian dari penelitian sebelumnya.

---

[47] *Ibid*., h. 8

Pertama, Sven Cederroth melakukan studi di Bayan sekitar tahun 1970-an. Ia melaporkan mengenai para migram Muslim Ortodok (*Waktu Lima*)[48] yang kehidupan sosial budaya mereka berbeda dengan orang Bayan asli. Kendati demikian, ia tidak memberikan banyak perhatian terhadap kegiatan-kegiatan dakwah yang dikembangkan oleh mereka.

Kedua, Tawaluddin Haris, melakukan penelitian tentang sejarah dan ajaran *Wetu Telu*. Penelitian ini berusaha menelusuri alur historis tentang sejarah kemunculan dan perkembangan ajaran *Wetu Telu*. Hasil penelitian ini kemudian diterbitkan oleh UI Press pada tahun 1978 dengan judul *"Islam Wetu Telu: Sedikit Tentang Sejarah dan Ajarannya"*.

Ketiga, Erni Budiwanti, "Islam Sasak: *Wetu Telu* Versus *Waktu Lima"*.[49] Secara umum, buku ini mengungkapkan mengenai kegiatan misi dakwah khususnya yang dilakukan di Bayan, dan pengaruhnya terhadapnya struktur komunitas tersebut. Selanjutnya ia juga mengidentifikasi peran negara berkaitan dengan pelestarian budaya *Wetu Telu* di satu sisi, dan promosi kegiatan-kegiatan dakwah *Waktu Lima* ke daerah *Wetu Telu* di sisi lain. Di samping itu, buku ini menganalisis karakteristik konflik sosial yang melibatkan para pemimpin tradisional dan para da'i.

Sangat sedikit diketahui tentang sejarah awal pulau Lombok. Mereka yang selama ini bergelut dengan studi dan

---

[48]Penelitian Sven Cederroth sudah diterbitkan menjadi beberapa buku diantaranya: *The use of sacred Cloths in the Wetu Telu Culture of Lombok,1997; The spell of the Ancestors and the Power of Mekkah: A Sasak Community on Lombok*, [Swedwn: Acta Universitatis Goyhoburgenesis, 1981]

[49]Buku ini berasal dari penelitian Disertasinya untuk meraih gelar Phd. pada bidang antropologi, "Departement of Anthropology and Sociologi pada Monash University, Australia, 1997 dengan judul: *Religion of the Sasak: An Ethnographic Study of the Impact of Islamisation on the Wetu Telu of Lombok*.

pemerhati sejarah Lombok merasakan adanya kesulitan-kesulitan ketika berusaha merekonstruksi proses perjalanan pulau ini dengan baik. Hal yang sama dirasakan juga oleh mereka yang mencoba menelusuri tapak-tapak sejarah masuknya Islam di wilayah ini. Paling tidak secara ilmiah, mereka kesulitan menemukan data-data *valid* dan *reliable*, sehingga dapat diverifikasi oleh semua pihak.

Dalam konteks ini tidak berlebihan jika kemudian para peneliti, seperti John Ryan Bartholomew melihat ada dua tema penting yang melembari sejarah pulau ini, yaitu: *Pertama*, pulau yang seolah-olah tidur dan terbelakang ini merupakan situs dari bermacam macam inkursi (baca: serbuan atau penyerangan) yang mempengaruhi praktik praktik dan kepercayaan sasak (etnis asli lombok). *Kedua*, ada seruan periodik namun konsisten terhadap purifikasi agama. Perubahan-perubahan sosial akibat dari inkursi-inkursi ini memberikan stimulus perasaan akan kebutuhan untuk memperbaharui agama.[50]

Satu-satunya sumber yang selama ini secara khusus menguraikan perjalanan pulau ini adalah Babad. Babad Lombok, Babad Selaparang dan lain-lain. keraguan segera muncul, ketika di dalam babad-babad tersebut termuat cerita-cerita legenda dan mistis lainnya, yang sedikit banyak mempersulit pemilahan antara fakta dan mitos di dalamnya.

[50]John Ryan Bartholemew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak,* terj. Imran Rasidi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 93

BAB II

DINAMIKA MOZAIK BUDAYA SASAK: OBSERVASI WILAYAH KONSENTRASI WETU TELU

A. Akar Sejarah Pulau Lombok

Era pra sejarah tanah Lombok tidak jelas, karena sampai saat ini belum ada data-data dari para ahli serta bukti yang dapat menunjang tentang masa pra sejarah tanah lombok. Suku Sasak temasuk dalam ras tipe Melayu yang konon telah tinggal di Lombok selama 2.000 tahun yang lalu dan diperkirakan telah menduduki daerah pesisir pantai sejak 4.000 tahun yang lalu, dengan demikian perdagangn antar pulau sudah aktif terjadi sejak zaman tesebut dan bersamaan dengan itu saling mempengaruhi antar budaya juga telah menyebar.

Selanjutnya khusus mengenai sejarah pulau Lombok, baru menjelang abad ke-14 terdapat bukti yang menunjukkan adanya hubungan dengan pulau Jawa. Dalam buku *Negarakertagama* (1365), karangan Mpu Prapanca, istilah Lombok (Lombok Mirah) dan Sasak (Sasak Adi), yang merepresentasikan pulau Lombok dengan masyarakatnya, disebutkan sebagai bagian dari wilayah Majapahit.

Lombok Mirah dan Sasak Adi merupakan salah satu kutipan dari kitab *Negarakertagama*, sebuah kitab yang memuat tentang kekuasaan dan pemerintahaan kerajaan Majapahit. Kata Lombok dalam bahasa kawi berarti lurus atau jujur, kata Mirah berarti permata, kata Sasak berarti kenyataan, dan kata Adi artinya yang baik atau yang utama,

maka arti keseluruhan yaitu kejujuran adalah permata kenyataan yang baik atau utama. Makna filosofi itulah mungkin yang selalu diidamkan leluhur penghuni tanah lombok yang tercipta sebagai bentuk kearifan lokal yang harus dijaga dan dilestariakan oleh anak cucunya. Lebih lanjut keterangan mengenai Lombok dalam pupuh ke-14 tertulis:

> "Muwah tang I Gurunsanusa ri Lombok Mirah lawantikang sasakadi nikalun kahayian kabeh Muwah tanah I Bantayan Pramuka Bantayan len Luwuk teken Udamakatrayadhi nikayang sanusa pupul."[51]

> Penyebutan Lombok Mirah untuk daerah Lombok Barat dan Sasak Adi untuk daerah Lombok Timur. Lombok Timur disebut demikian, karena pada zaman dahulu ditumbuhi hutan belantara yang lebat sekali sampai sesak, hingga di sini asal nama Sasak, dari Saksak (bahasa sansekerta).

Lebih lanjut dijelaskan dalam Babad Tanah Lombok, bahwa sebutan "Sasak" pada etnis asli Lombok berlatar legenda rakyat. Hal itu mengaca pada bhhjondisi daerah lombok yang berupa hutan nan rapat sehingga seolah benteng kokoh. Orang pun lalu menyebutnya *"sesek"* (penuh sesak) untuk menunjukan daerah ini. Selanjutnya daerah dan penduduk kawasan ini pun dikenal orang dengan nama sasak atau tanah sasak.[52]

Sumber lain, kata "Sasak" berasal dari bahasa sansekerta, yakni *Sak* (pergi). Sumber lain, dan kata *Saka* (asal). Disebutkan pula bahwa orang Sasak adalah orang – orang yang pergi dari negeri asal dengan menggunakan rakit berlayar hingga terdampar di pulau ini. Diduga mereka

---

[51]Sebagaimana dikutip Fathurrahman Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram,* (Mataram: Yayasan Sumurmas Al-Hamidy, 1998), h. 37

[52]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB, *Monografi Daerah NTB*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997), h. 4.

berasal dari Jawa dan menetap di pulau ini secara turun temurun. Bukti penguat tesis ini adalah adanya silsilah para bangsawanLombok ybng terangkum dalam suatu sastra tertulis dalam gubahan bahasa *Jawa Madya* dan *Jejawan*.[53]

Sedangkan dalam Babad "Sangupati", pulau Lombok juga disebut dengan *meneng* (sepi), dalam babad ini yang disebut pangeran Sangupati (Sang Upati) tiada lain adalah Dahyang Nirarta yang pernah datang ke Lombok pada tahun 1530 M. Sementara Patih Gajah Mada yang datang tahun 1345, menyebutkan Lombok dengan "*Selapawis*" yang berarti *sela* (batu) dan *pawis* adalah parang karang. Namun ini semua berasal dari bahasa Sangsekerta. Dan nama Selaparang inilah yang populer bagi sebutan Lombok sejak Prabu Rangkesari sampai datangnya Islam di Lombok.[54]

Kerajaan Selaparang merupakan salah satu kerajaan tertua yang pernah tumbuh dan berkembang di pulau Lombok, bahkan disebut-sebut sebagai embrio yang kemudian melahirkan raja-raja Lombok. Posisi ini selanjutnya menempatkan Kerajaan Selaparang sebagai ikon penting kesejarahan pulau ini. Terbukti penamaan pulau ini juga sering disebut sebagai bumi Selaparang atau dalam istilah lokalnya sebagai Gumi Selaparang.

Berkaitan dengan kerajaan Selaparang ini, ada tiga pendapat tentang asal muasal kerajaan Selaparang[55], yaitu *Pertama*, disebutkan bahwa kerajaan ini merupakan proses kelanjutan dari kerajaan tertua di pulau Lombok, yaitu kerajaan desa *Lae'* yang diperkirakan berkedudukan di Kecamatan Sambalia, Lombok Timur sekarang. Dalam perkembangannya masyarakat kerajaan ini berpindah dan

---

[53]*Ibid.*

[54]Anak Agung Ketut Agung ,*Kupu-kupu Kuning Yang Terbang di Selat Lombok*, (Denpasar: Upada Sastra, 1992), h. 37.

[55]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB …, h. 10

membangun sebuah kerjaan baru, yaitu kerjaan Pamatan di Kecamatan Aikmel dan diduga berada di Desa Sembalun Sekarang. Dan ketika Gunung Rinjani meletus, penduduk kerajaan ini terpencar-pencar yang menandai berakhirnya kerajaan. Betara Indra kemudian mendirikan kerajaan baru bernama Kerajaan Suwung, yang terletak di sebelah utara Perigi sekarang. Setelah berakhirnya kerajaan yang disebut terakhir, barulah kemudian muncul Kerajaan Lombok atau Kerajaan Selaparang.

Kedua, disebutkan bahwa setelah Kerajaan Lombok dihancurkan oleh tentara Majapahit, Raden Maspahit melarikan diri ke dalam hutan dan sekembalinya tentara itu, Raden Maspahit membangun kerajaan yang baru bernama Batu Parang yang kemudian dikenal dengan nama Kerajaan Selaparang.

Ketiga, disebutkan bahwa pada abad XII, terdapat satu kerajaan yang dikenal dengan nama kerajaan Perigi yang dibangun oleh sekelompok transmigran dari Jawa di bawah pimpinan Prabu Inopati dan sejak waktu itu pulau Lombok dikenal dengan sebutan Pulau Perigi. Ketika kerajaan Majapahit mengirimkan ekspedisinya ke Pulau Bali pada tahun 1443 yang diteruskan ke Pulau Lombok dan Dompu pada tahun 1357 dibawah pemerintahan Mpu Nala, ekspedisi ini menaklukkan Selaparang dan Dompu.

Agak sulit membuat kompromi penafsiran untuk menemukan benang merah ketiga deskripsi di atas. Minimnya sumber-sumber sejarah menjadi alasan yang tak terelakkan. Menurut Lalu Djelenga, [56] catatan sejarah kerajaan-kerajaan di Lombok yang lebih berarti dimulai dari masuknya Majapahit melalui exspedisi di bawah Mpu Nala pada tahun 1343, sebagai pelaksanaan Sumpah Palapa

[56]Lalu Djelanga, *Keris di Lombok*, (Mataram: Yayasan Pusaka Selaparang, 2002), h. 20

Maha Patih Gajah Mada yang kemudian diteruskan dengan inspeksi Gajah Mada sendiri pada tahun 1352. Pasukan Gajah Mada ini diberitakan mendarat pertama kali di desa Akar-akar, wilayah Lombok Barat bagian utara.[57]

Ekspedisi ini, lanjut Djelenga, meninggalkan jejak kerajaan Gelgel di Bali. Sedangkan di Lombok, dalam perkembangannya meninggalkan jejak berupa empat kerajaan utama saling bersaudara, yaitu Kerajaan Bayan di Barat, Kerajaan Selaparang di Timur, Kerajaan Langko di Tengah, dan Kerajaan Pejanggik di Selatan. Selain keempat kerajaan tersebut, terdapat kerajaan-kerajaan kecil, seperti Parwa dan Sokong serta beberapa desa kecil, seperti Pujut, Tempit, Kedaro, Batu Dendeng, Kuripan, dan Kentawang. Seluruh kerajaan dan desa ini selanjutnya menjadi wilayah yang merdeka, setelah kerajaan Majapahit runtuh.[58]

Demikianlah sejarah Lombok tidak lepas dari silih bergantinya penguasaan dan peperangan yang terjadi di dalamnya baik konflik internal, yaitu peperangan antar kerjaan di lombok maupun ekternal yaitu penguasaan dari kerajaan dari luar pulau Lombok.

B. Dinamika Akulturasi Budaya Suku Sasak Lombok

Sebagaimana telah dielaborasi bahwa sejarah suku Sasak Lombok ditandai dengan silih bergantinya berbagai dominasi kekuasaan di Pulau Lombok dan masuknya pengaruh budaya lain membawa dampak semakin kaya dan beragamnya khazanah kebudayaan Sasak. Hal ini sebagai bentuk dari Pertemuan (difusi, akulturasi, inkulturasi) kebudayaan. Oleh karenanya tidak berlebihan, jika Lombok dikatakan sebagai potret sebuah mozaik. Ada banyak warna budaya dan nilai

[57]Muhammad Syamsu AS, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnaya* (Jakarta: Lentera Basritama, 1999), h. 114

[58]Lalu Djelanga, *Keris…*, h. 22

menyeruak di masyarakatnya. Mozaik ini terjadi antara lain karena Lombok masa lalu adalah merupakan objek perebutan dominasi berbagai budaya dan nilai.

Dalam konteks ini paling tidak ada empat budaya yang paling signifikan mendominasi dan mempengaruhi perkembangan dinamika pulau ini, yaitu: 1) pengaruh Hindu Jawa; 2) pengaruh Hindu Bali; 3) pengaruh Islam; dan 4) pengaruh kolonialisme Belanda dan Jepang.

Konversi orang ke dalam Islam sangat berkaitan erat dengan kenyataan adanya penaklukan dari kekuatan luar. Berbagai kekuatan asing yang menaklukkan Lombok selama berabad-abad sangat menentukan cara orang sasak menyerap pengaruh-pengaruh luar tersebut.

Orang Jawa, Makasar, Bali, Belanda dan Jepang berhasil menguasai Lombok lebih kurang satu milenium.[59] Kerajaan Hindu Majapahit dari Jawa Timur, masuk ke Lombok pada abad ke-7 dan memperkenalkan Hindu-Budhisme ke komunitas suku Sasak. Setelah dinasti Majapahit jatuh, agama Islam dibawa pertama kali oleh para raja Jawa Muslim pada abad ke-13 ke kalangan orang Sasak Lombok dari Barat laut. Islam segera menyatu dengan ajaran sufisme Jawa yang penuh mistikisme.

Sementara orang-orang Makasar tiba di Lombok Timur pada abad ke-16 dan berhasil menguasai Selaparang, kerajaan orang sasak asli. Warna Islam yang dibawa orang Makasar adalah Islam sunni. Mereka berhasil mengkonversikan hampir seluruh orang Sasak ke dalam Islam.

Sedangkan kerajaan Bali dari Karangasem menduduki daerah Lombok Barat sekitar abad ke-17, dan kemudian mengkonsolidasikan kekeuasaannya terhadap seluruh

[59]Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 8

Lombok setelah mengalahkan kerajaan Makasar pada tahun 1740.

Kekuasaan Hindu-Bali saat itu sebenarnya relatif toleran terhadap agama anutan orang sasak. Namun itu tak membuat bangsawan sasak dan para *Tuan Guru* kehilangan alasan untuk bangkit melawan –yang tragisnya selalu bisa dipatahkan. Belakangan, kekalahan itu mendorong mereka untuk meminta keterlibatan militer Belanda guna mengusir kerajaan Bali. Ketika akhirnya Bali berhasil diusir, alih-alih mengembalikan kekuasaan bangsawan Sasak, orang-orang Belanda justru menjadi penjajah baru di Lombok. Bahkan Belanda banyak mengambil tanah yang sebelumnya dikuasai oleh kerajaan Bali, dan memberlakukan pajak tanah yang tinggi terhadap penduduk.

Masa-masa itu juga sekaligus menjadi awal dimulainya kolonialisasi Belanda yang berlangsung hingga berabad-abad kemudian. Hingga kemudian jepang datang dang anti menjarah Lombok untuk suatu rentang waktu yang singkat, yaitu 1942-1945.[60] Kecuali konfigurasi politik kedatangan kedua penjajah asing tersebut tampaknya tidak mengubah sama sekali polirisasi keagamaan antara Hindu dan Islam yang sejauh itu telah mapan di pulau Lombok.

Demikianlah berbagai kekuatan asing bergantian menaklukan Lombok selama berabad-abad. Hal itu, tentu saja, teramat mempengaruhi cara orang sasak dalam menyerap beragam pengaruh luar tersebut. Selama rentang waktu amat panjang penguasaan berbagai kekuatan luar itu, dinamika keberagamaan orang Sasak berlangsung penuh warna. Agama Hindu (Majapahit) yang datang dan terserap lebih dulu sedikit banyak menentukan struktur kesadaran keagamaan orang Sasak yang tentu tak mudah begitu saja

[60]Erni Budiwanti, *Islam Sasak...,* h. 9-11

dikikis-tiadakan oleh kedatangan Islam (Jawa). Terlebih simbiosa ajaran keduanya dimungkinkan oleh Islam Jawa berwajah sufisme yang meneggang aneka "kreativitas" keagamaan, yang datang mendahului kehadiran Islam sunni nan ortodoks dari Makasar. Wajah keberagaman itu kian warna-warni menyusul kehadiran agama Hindu (Bali), terutama di kawasan Barat dan Utara Lombok. Aktivitas dakwah ke kawasan tersebut yang dimulai intensif pada abad XVIII dengan segera menemukan dinamika "pelangi" keberagamaan itu.

Akhirnya, secara keseluruhan dapat dikatakan bahwa kedatangan berbagai agama secara berturut-turut mulai Hindu-majapahit, kemudian Islam Jawa, berlanjut dengan kehadiran Islam Makasar, dan lalu Hindu-Bali (sedikit-banyak termasuk menentukan corak warna dan bentuk pola keberagaman yang berbeda-beda penuh warna. Tak pelak, bentuk-bentuk penghayatan keislaman masyarakat Sasak pun dapat dipilah ke dalam banyak kategori.[61] Dari berbagai kategorisasi yang ada, secara umum wajah Islam (baca: keberislaman) di masyarakat Sasak Lombok dapat dikatagorikan dalam dua varian, yakni *Wetu Telu* dan *Waktu Lima*.

C. Agama Asli Suku Sasak Lombok

Sebelum masuknya berbagi macam pengaruh, kultur, budaya, dan adat-istiadat, politik, budaya, dan keyakinan dalam keagamaan masyarakat Sasak-*Lombok,* memiliki kepercayaan primordial-tradisional yang disebut Boda dan karena itu para penganutnya lazim disebut Sasak Boda.[62]

[61]Fawaizul Umam et.All, *Membangun Resistensi Merawat Tradisi: Modal sosial Komunitas Wetu Telu,* (Mataram: LKIM, 2006), h. 62-63

[62]Boda merupakan kepercayaan asli orang Sasak sebelum kedatangan pengaruh asing. Orang Sasak pada waktu itu, yang menganut kepercayaan ini, disebut Sasak Boda. Agama Sasak Boda ini ditandai oleh Animisme dan Panteisme. Pemujaan dan Penyembahan roh-roh leluhur dan berbagai dewa

Kendati dari penyebutannya mirip dengan kata Budha, mereka bukanlah penganut Budhisme, karena mereka tidak mengakui Sidharta Gautama sebagai figur utama pemujaannya maupun terhadap ajaran pencerahannya.[63]

Pada prinsipnya, keyakinan Boda bertumpu pada anasir anisme,[64] panteisme,[65] dan antropomorfisme.[66] Pemujaan dan penyembahan roh-roh leluhur dari berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan *Sasak Boda.*

Penganut Boda merupakan komunitas kecil dan masih ditemukan pada awal abad ke-20, tinggal di bagian utara Gunung Rinjani (Kecamatan Bayan dan Tanjung) dan di beberapa desa di sebelah selatan Gunung Rinjani. Diduga, dulunya mereka berasal dari bagian tengah pulau Lombok dan mengungsi ke wilayah pegunungan untuk menghindari proses penetrasi agama-agama lain.

Di samping itu, suku Sasak tidak saja percaya terhadap benda hidup, yang memiliki roh atau jiwa, akan tetapi juga mempercayai keberadaan roh atau jiwa (*soul of spirit)* tersebut terdapat pada tumbuh-tumbuhan dan benda-benda mati. Seperti pohon beringin, atau pohon kayu yang sudah berumur puluhan dan ratusan tahun, batu batu, keris, tombak, dan beraneka macam jenis senjata. Selain itu terdapat pula roh atau jiwa tersebut, tebagi menjadi dua golongan yaitu roh yang baik dan roh yang jahat. Roh

---

lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan Sasak Boda. Lihat Erni Budiwanti,*"The Impact of Islam on the Religion of the Sasak in Bayan, West Lombok"* dalam Kultur Volume I, No.2/2001/h. 30

[63]Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*, h. 8

[64]*Animisme* adalah kepercayaan kepada roh-roh yang di anggap mendiami benda [pohon, batu, sungai,, gunung dan sebagainya]

[65]*Panteisme* 1] ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan-kekuatan dan hukum-hukum alam semesta; 2] penyembahan /pemujaan kepada semua Dewa dari berbagai kepercayaan.

[66]Tim penyusun Monografi Daerah NTB..., h. 78-79

atau jiwa orang-orang yang sudah sudah meninggal disebut arwah (Sasak: *pedare)*. Selain hidp diluar badan , roh atau jiwa dapat pindah ke badan hewan seperti buaya, ular, ulat, dan berbagai binatang hutan lainnya. Roh yang demikian itu me.iliki kehidupuaragan yang kekal, keidupan mereka dapat dianalogikan dengan kehidupan manusia biasa yang membutuhkan makan, minum, serta berkeluarga. Bedanya, roh-roh tersebut keberadaannya gaib (*immaterial*), tidak bisa dilihat dan diraba, hanya dapat dirasakan dan yakini eksistensinya. Roh orang yang telah meninggal dunia khususnya, dianggap berdiam diri di dalam kubur dan sewaktu-waktu akan pulang ke rumah keluarganya. Dalam pertemuannya ada yang berbuat baik sehingga memberikan rahmat dan membantu keluarganya dalam berbagai persoalan, dan ada pula yang karena mrah dan sakit hati kemudian membuat keluarganya menjadi sakit atau tertimpa beberapa macam musibah. Roh atau jiwa dapat berpindah-pindah dan memiliki kesaktian (*manna)*.[67]

Di samping itu, selain percaya kepada arwah nenek moyang, mereka juga percaya kepada binatang-binatang tertentu, benda-benda yang bentuknya lain dari biasanya, seperti di Bayan Lombok Utara, daerah konsentarsi *Wetu Telu*, konon yang menjadi pusaka mereka adalah biji padi yang besarnya seperti ibu jari orang dewasa dan biji mangga yang yang besarnya melebihi ukuran mangga yang terbesar sekalipun. Kedua benda pusaka ini dan benda lainnya disimpan oleh tokoh adat dan dikeluarkan dalam acara-acara tertentu.[68]

Masyarakat Sasak menganggap bahwa sebuah benda atau seorang manusia dapat mengandung *manna*, oleh

[67]*Ibid*

[68]Kamarudin Zaelani, "Dialektiaka Islam Dengan Varian Kultur lokal Dalam Pola Keberagamaan Masyarakat Sasak", dalam *Jurnal Ulumul*, IAIN Mataram, Vol. IX, Edisi 15 No. 1, 2005, h.51

karenanya ia harus diperhatikan dan diistmewakan. terdapat dua alternatif sikap sebagai wujud sikap perhatian lebih terhadap benda atau manusia yang mengandung *manna* yaitu rasa takut dan hormat. Untuk menaklukkan *manna* dilakukan berbagai upacara atau mungkin juga dengan melumpuhkan daya kekuatannya dengan berbagai penangkal. Hal ini terlihat jelas dalam cara pandang masyarakat Sasak tentang kosmis, bahwa untuk mencapai keselarasan dengan alam semesta mereka tidak berusaha menundukkan alam, namun dalam keadaan meaksa sebelum melakukan sesuatu, mereka terlebih dahulu memohon izin kepada Penciptanya maupun arwah yang menguasainya, dengan memberikan aneka bentuk sesaji yang dalam istilah orang Sasak disebut *bebangar.* Upacara ini biasanya dipimpin oleh pemangku.[69]

Penganut *Boda* adalah masyarakat Sasak yang tidak berpegang pada ajaran agama resmi. Sejauh ini, belum ditemukan satu sumberpun yang diklaim sebagi kitab suci Sasak-*Boda*, tidak pernah terdengar nama tokohnya, dan tidak pernah teridentifikasi secara jelas bagaimana aturan-aturan baku kehidupan bermasyarakat, serta tata-cara peribadatannya. korelasi dengan tema ini, Van Eerde, sebagaiman dikutip Cederroth memberikan ciri-ciri *Boda* sebagai berikut:

> In reality the Bodha do not differ from the neighboring Sasak. They speak the same language (a dialect of Sasak language) as the in habitants of the northem districs, they dress in the same way, have the same type of houses, the same adat, the same ideas about Gods and their worship. They are the same people.[70]

---

[69]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB..., h. 79

[70]Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestor and The Power of Mekkah: Sasak Community in Lombok,* (Goeteborg, Sweden: ACTA Universitatis Gothoburgensis, 1981), h. 7

Merujuk pada batasan teritorial yang diketengahkan oleh para ahli seputar perkembangan *Boda,* sekilas akan tergambar bahwa yang merupakan basis dan tempat berkembangnya Boda dahulu adalah Desa Bayan yang sekarang. Pada masa kolonial belanda, Boda sering disebut *Bude* dalam bahasa Sasak.

Istilah ini bersifat pejoratif-diskriminatif, yang seringkali ditampakkan oleh kelompok Muslim orthodok, sehubungan dengan keengganan mereka untuk menerima dan memeluk agama Islam sebagai agama. Jika hipotesa ini benar, maka dapat ditegaskan bahwa agama *Boda*, merupakan representasi budaya dan kepercayaan orisinil masyarakat Sasak sebelum kolaborasi dengan berbagai macam pernik kepercayaan lainnya.[71]

Lebih lanjut Eerde menjelaskan, sebagaimana dikutip Cederroth, *Boda,* meyakini keberadaan banyak dewa, namun diantara sejumlah dewa yang diyakini tersebut terdapat lima dewa utama; sebagai dewa utama dan sekaligus sebagai dewa yang paling tinggi; *Batara Guru,* kemudian dibawahnya terdapat empat dewa lainnya: *Batara Guru,* kemudian dibawahnya terdapat empat dewa lainnya: *Batara Sakti* dan istrinya *Bidadari Sakti,* dan *Batara Jeneng* berikut istrinya *Bidadari Jeneng.* Namun tidak terdapat penjelasan lebih lanjut mengenai kemampuan dan teritori kekusaan dari masing-masing dewa ini. Selain dari kelima dewa ini, terdapat bilangan dewa-dewa yang menempati dan bersemayam di berbagai tempat di alam semesta. Dewa-dewa inilah yang menurut penganut *Boda*, yang mengatur kesuburan lahan pertanian mereka, berikut menjamin kesejahteraan dan kemakmuran penduduk Lombok seluruhnya. Di sisi lain dewa-dewa ini juga diyakini mampu memberikan penyakit, musibah dan berbagai macam penderitaan jika mereka

[71]Kamarudin Zaelani, "Dialektiaka Islam…, h.52

marah. Sehubungan dengan ini, penganut *Boda* sangat berhati-hati dalam menjalin hubungan dengan mereka.

Untuk menjaga hubungan harmonis dengan para dewa, pada tempat-tempat tertentu seperti; dihutan, di puncak-puncak gunung dan perbukitan, pada sumber dan muara sungai, serta di berbagai tempat lainnya. Penganut *Boda* biasanya membuat suatu tempat pemujaan terhadap dewa-dewa tersebut, dengan tata-cara yang berbeda antara pengunjung yang satu dengan yang lainnya, daerah yang satu dengan daerah yang lain. menurut keyakinan mereka sesungguhnya para dewa mengambil tempat dan bersemayam di langit, dan ketika pemujaan dilakukan, mereka pun turun ke bumi *(dimana pemujaan dilakukan)*. Dalam pada itu, hampir seluruh tempat penyembahan, selalu diberi tanda dengan memberikan batu, dibuatkan halaman secukupnya*(untuk acara-acara penyembahan),* dan dipagari, sekaligus sebagai tanda bahwa tempat tersebut merupakan daerah sakral bagi mereka. Di Lombok terdapat banyak sekali tempat pemujaan seperti ini, baik yang sudah dan sengaja ditandai, maupun yang disertai makam-makam leluhur, seperti di Gunung Pengsong, Gunung Sasak, Makam Keramat, Makam Ketak, Makam Loang Balok, Batu Layar, Batu Bolong dan berbagai tempat lain di pulau Lombok.[72]

D. Akar Genealogi Islam di Lombok

Menurut Harry J. Benda, daerah-daerah kepulauan Indonesia mengalami proses Islamisasi mulai sekitar abad ke-13. Proses tersebut tentu memiliki corak tersendiri dari masing-masing daerah[73].

---

[72]Kamarudin Zaelani, "Dialektiaka Islam…, h.54

[73]Harry J .Benda ,*Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, (terjemah: Daniel Dakhidae), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), h. 49.

Proses masuknya Islam ke Lombok belum dapat diketahui secara pasti. Penuturan-penuturan yang ada sementara ini agak beragam dan sangat sulit dikompromikan satu sama lain menjadi sebuah rangkaian proses yang berkesinambungan. Diduga keragaman ini mencerminkan keragaman asal usul Islam di pulau ini. Sebagian menyebutkan berasal dari Jawa, tetapi dengan perbedaan waktu dan tempat, dari Melayu, Bugis (Makasar). Bahkan sebagian menyebutkan dibawa oleh para pedagang dan pemimpin agama Islam dari Arab.[74]

Menurut Mahmud Yunus,[75] bahwa Islam masuk di pulau Lombok pada abad ke 17 M dari arah Timur yaitu Pulau Sumbawa. Pendapat ini didasarkan adanya suatu riwayat yang menceritakan bahwa Raja Goa di Sulawesi Selatan telah memeluk Islam sekitar tahun 1600 M, ketika didatangi tiga orang muballigh dari Minangkabau, yaitu Dato' Ri bandang, Dato' Ri Patimang, dan Dato' Ri Tiro. Setelah memeluk Agama islam gelar Baginda Raja Goa berubah menjadi al-Sulthan Alaiddin Awwal al-Islam. Selain Raja Goa juga terdapat baginda Karaeng Matopia yang ikut memeluk Agama Islam. Keduanya dikenal sebagai penganjur dan menyebarkan Islam di daerah-daerah yang berada di bawah kekuasaanya sehingga dalam beberapa waktu masyarakat Lombok telah memeluk agama Islam. Bersamaan dengan meluasnya wilayah kekuasaan kerajaan Goa terutama setelah penaklukan Bone pada tahun 1606 M, Bima pada tahun 1616 M, 1618 M, dan 1623 M Sumbawa pada tahun 1618 dan 1626 M, dan Buton pada tahun 1626 M, maka perkembangan Islam di Pulau Sumbawa berlangsung secara cepat. Perkembangan Islam selanjutnya meluas hingga menyeberangi Selat Alas dan memasuki Pulau Lombok.

---

[74]Geoffrey E. Marison, *Sasak and Javanese Literature,* (Leiden:KITLV Press,1999), h. 4

[75]Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Mutiara, 1979)

Sementara berdasarkan penelitian Erni Budiwanti, bahwa pada abad ke-13 agama Islam mulai merasuki Lombok menyusul ambruknnya dinasti Majapahit dan memunduranya kekuasaan mereka di Jawa yang masuk dari arah barat laut Lombok[76]. Warna Islam yang dibawa dari Jawa ini adalah berciri sufisme-sinkretik. Sedangkan tesis abad ke-16 sebagai awal kehadiran Islam di Lombok ini umum diyakini banyak penulis histografi Lombok dibawa oleh kaum Muslim Makasar, menyusul penaklukan mereka atas kerajaan Selaparang Hindu di Lombok Timur. Tipikal Islam yang datang dari Makasar ini lebih bercorak ortodoks.

Salah satu sumber yang menyebutkan masuknya Islam ke pulau ini dari Jawa adalah Babad Lombok. Di dalamnya antara lain disebutkan upaya dari Raden Paku atau Sunan Ratu Giri dari Gresik, Surabaya yang memerintahkan raja-raja Jawa Timur dan Palembang untuk menyebarkan Islam ke berbagai wilayah di Nusantara.

> "Susuhunan Ratu Giri memerintahkan keyakinan baru disebarkan ke seluruh pelosok. Dilembu Manku Rat dikirim bersama bala tentara ke Banjarmasin, Datu Bandan dikirim ke Makasar, Tidore, Seram dan Galeier, dan Putra Susuhunan, Pangeran Prapen ke Bali, Lombok, dan Sumbawa. Prapen pertama kali berlayar ke Lombok, dimana dengan kekuatan senjata ia memaksa orang untuk memeluk agama Islam. Setelah menyelesaikan tugasnya, Prapen berlayar ke Sumbawa dan Bima. Namun selama ketiadaannya, karena kaum perempuan tetap menganut keyakinan Pagan, masyarakat Lombok kembali kepada faham pagan. Setelah kemenangannya di Sumbawa dan Bima, Prapen kembali, dan dengan dibantu oleh Raden Sumuliya dan Raden Salut, ia mengatur gerakan dakwah baru yang kali ini mencapai kesuksesan. Sebagian masyarakat berlari ke gunung-

[76]Erni Budiawanti, *Islam Sasak...*, h. 9

gunung, sebagian lainnya ditaklukkan lalu masuk Islam dan sebagian lainnya hanya ditaklukkan. Prapen meninggalkan Raden Sumuliya dan Raden Salut untuk memelihara agama Islam, dan ia sendiri bergerak ke Bali, dimana ia memulai negosiasi (tanpa hasil) dengan Dewa Agung Klungkung."[77]

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dikatakan bahwa agama Islam masuk di pulau Lombok kira-kira abad ke 16 M,[78] dan penyebarnya yang terkenal adalah satu ekspedisi dari Jawa dipimpinan Sunan Prapen, putra Sunan Giri, salah satu dari Wali Songo. Berdasarkan mitologi lokal yang dicatat dalam berbagai Babad atau sejarah-sejarah yang tulis dalam pohon palma, disebutkan bahwa Sunan Giri bertanggungjawab atas diperkenalkannya Islam ke Lombok pada tahun 1545 M.[79]

Menurut versi lain, ada dua teori yang berkembang tentang masuknya Islam ke Pulau Lombok, yaitu yang menyatakan bahwa Islam masuk dari arah Timur Tengah, dan teori yang menyatakan Islam masuk dari arah Barat, yakni Pulau Jawa.[80] Teori *pertama* menyatakan bahwa Islam masuk bersamaan dengan datangnya para pedagang dari Gujarat ke Perlak, Samudera Pasai datang pula seorang mubalig dari Arab yang bernama Syeikh Nurul Rasyid, yang kemudian dikenal dengan nama Gaoz Abdul Razaq, dengan tujuan berdakwah. Setelah mendapatkan berita dari Marcopolo, dalam pengembaraanya keliling dunia yang sempat singgah ke Perlak tahun 1292 M, sang mubaligh tertarik kepada Benua Kanguru (Austaralia). Setelah mendatangi benua tujuannya dengan berlayar,

---

[77]Alfons Der Kraan, *The Nature of Balinese Rule on Lombok,* h. 92

[78]Tim Monografi Daerah NTB..., h. 86; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam...*, 94

[79]Sven Cederroth *The Spell of ...*, h. 32; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam...*, h. 94

[80]Tito Adonis, *Suku Terasing Sasak di Bayan Provinsi NTB*, (Mataram: Depdikbud,1989), h.39

tampaknya tempat tersebut kurang menarik perhatianya, sehingga akhirnya ia mengambil keputusan untuk kembali ke tempat semula. Dalam perjalanan pulang inilah sang mubalig melewati Selat Alas (perairan yang membelah pulau Sumbawa dan Lombok) dan pada akhirnya mendarat di Kayangan, selanjutnya dari Kayangan, ia melanjutkan perjalanan melalui laut Jawa dan mendarat di pelabuhan Carik, desa Bayan. Rupanya, ditempat ini sang mubalig merasa sangat kerasan dan memutuskan untuk menetap dalam rangka mendawahkan Islam. Hal ini sangat mungkin terjadi karena keramahan komunitas pribuminya dan keindahan panorama alamnya.

Sebagaimana diakui secara umum oleh suku Sasak, bahwa desa Bayan merupakan pintu gerbang masuknya Islam ke daerah ini.[81] Secara geografis terdapat kenyataan yang mendukung pandangan di atas, yaitu di Bayan, tepatnya 500 M sebelah utara Desa Bayan terdapat lautan luas dengan kondisi air yang tenang. Di tepinya terdapat hamparan pantai yang bernama Pelabuhan Carik. Diperkirakan pelabuhan ini sebagai tempat bersandarnya armada yang digunakan oleh penyiar Islam pertama.

Konon syekh Nurul Rasyid atau Gaoz Abdul Razak mendarat di pesisir utama Lombok yang lalu ia namai "Bayan". Berkaitan dengan nama ini, dapat pula dikemukakan mitologi yang dipercaya oleh orang-orang Sasak Desa Bayan bahwa desa ini bernama Bayan diberikan oleh penyiar Islam pertama (Gaoz Abdul Razak) yang masuk ke daerah ini. Nama tersebut terambil dari kata *Bayan* yang ada didalam al-Qur'an, sebagaimana firman Allah SWT:

هَـذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ

[81]Ahli Waris Jawa Majapahit'', Tempo,27 April 1991

"(Al Qur'an) ini adalah penerangan bagi seluruh manusia, dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa". [Ali Imran [3]:138)

Bayan berarti "penerang". Tampaknya kata Bayan, dipakai untuk menamai tempat itu dengan harapan agar dapat memberikan penerangan (melalui ajaran-ajaran Islam) bagi kehidupan komunitas masyarakat di sana.[82]

Gaoz Abdul Razak menetap dan berdakwah di Bayan untuk waktu yang cukup lama, sehingga ia mengawini Denda Bulan yang melahirkan Zulkarnaen, sosok yang jadi cikal-bakal raja-raja Selaparang. Kemudian menikah lagi dengan Denda Islamiyah yang melahirkan Denda Qamariyah yang popular dengan sebutan Dewi Anjani.[83].

Teori ini tampak bersesuaian dengan teori Gujarat,[84] yang dikontruksi oleh Snouck Hourgronge tentang pembumian Islam di Nusantara. Teori ini berpandangan bahwa Islam membumi ke nusantara melalui Gujarat. Berdasarkan data historis, hubungan dagang Indonesia-India telah lama terjalin dan inskripsi tertua dengan Islam yang

---

[82]Zaki Yamani Athahar, "Kearipan Lokal Dalam Ajaran Islam *Wetu Telu* di Lombok" dalam *Jurnal Ulumul*, IAIN Mataram, Vol. IX, Edisi 15 No. 1, 2005, h.

[83]Sebagaimana antara lain disarikan Anto Achadiyat ,dkk .Dalam suku terasing Sasak di Bayan Daerah Propinsi Nusa tenggara Barat) Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional – Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya ,(1989 , h .10-4 .Salah satu tokoh lokal yang meyakini kebenaran cerita ini adalah TGH Zainuddin Abdul Majid ,pendiri Nahdlatul Wathan ,yang kemudian menyuruh para santri kaum waktu lima untuk menziarahi makam sang syekh di bayan timur pada momen-momen seperti lebaran Idul fitri – suatu hal yang tidak di sukai para pemangku *Wetu Telu* karena dianggap merusak kesucian area makam yang mereka sakralkan sembari menantang TGH.Zainuddin Abdul Madjid untuk membenarkan ceritanya .lihat Erni Budiwanti , *Islam Sasak* …, h. 142-3

[84]Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia,* (Bandung: Mizan, 1995), h. 95

terdapat di Sumatera memberikan gambaran hubungan antara Sumatera dan Gujarat.[85]

Teori kedua, Islam masuk ke pulau Lombok dari arah Barat, yakni Pulau Jawa dengan orang yang berbeda, yaitu Pangeran Sangupati, dan Sunan Prapen. Menurut Geoffrey E. Marison, Pangeran Sangupati membawa bentuk mistik Islam dari Jawa. Di Jawa ia bernama Aji Duta Semu, di Bali terkenal dengan nama Pedande Wau Rauh, di Lombok terkenal dengan nama Pangeran Sangupati, dan di Sumbawa terkenal dengan nama Tuan Semeru. Bentuk mistik Islam yang dibawanya merupakan bentuk kombinasi dari Hindu (Adwatta) dengan Islam sufisme, dengan ajaran pantheisme. Mistik Islam ini diterima oleh masyarakat Lombok yang masih animis, yang belakangan dikenal sebagai penganut *Wetu Telu*. Versi lain menyebutkan bahwa ia adalah putra Selaparang yang dipandang sebagai Waliyullah. Buku-buku karangannya, antara lain, jati Swara, Prembonan, Fikih, Tasawuf dan sebagainya. Di samping itu, ia juga mengadakan pegelaran wayang untuk pertama kalinya di Lombok sebagai media dakwah.[86]

Sementara Sunan Prapen adalah putra Sunan Giri yang ditugaskan untuk mengislamkan Lombok, Bali, dan Sumbawa.[87] Pada masa kedatangan Sunan Prapen ini, Lombok sedang diperintah oleh Prabu Rangke Sari. Sunan Prapen datang bersama-sama dengan pengiringnya antara lain: Patih Mataram, Arya Kertasura, Jaya Lengakara, Adipati Semarang, Tumenggung Surabaya, Tumenggung Sedayu, Tumenggung Anom Sandi, Ratu Madura dan Ratu

---

[85]Nawawi Rambe, *Sejarah Dakwah Islam* (Jakarta: Wijaya,1989),391.

[86]Muhammad Noer, Muslihan Habib dan Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Gerakan TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid,* (Jakarta: Logos, 2004), h. 83

[87]Lalu Gde Suparman, *Babad Lombok*, (Jakarta: Depdikbud, 1984), h. 195-196

Sumenep. Dalam penyebaran dakwah ajaran Islam senantiasa disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat pada saat itu. Adat istiadat dan keseniannya disesuaikan dengan ketauhidan. Kemudian baru diajarkan kepada mereka ikrar tobat, ajaran fiqh, dan ajaran-ajaran keagamaan lainnya, yang banyak ditulis dalam bahasa daerah yang dicampur dengan bahasa Kawi, dirubah dalam bentuk syair, yang ditembangkan dan ditulis dalam huruf Jejawan (huruf Sasak). Dalam setiap awal tulisan atau uraian selalu diawali dengan pujian kepada Tuhan Yang Maha Esa. Beberapa contoh dari pengajaran beliau tentang Islam di Lombok yang masih menggunakan bahasa Jawa, antara lain;[88]

> "Bismillah hamba miwiti, henebut namaning Allah, kang murah hing dunio reko, hingkang asih hing akhirat, kang pinuji tan pegat, tan ana ratu liang agung, satuhune amung Allah". (Bismillah hamba awali dengan menyebut nama Allah yang maha pemurah di dunia dan penyayang di akhirat, yang dipuji tak terputus, tidak ada raja lain yang lebih mulia kecuali Allah)

Adapun dua kalimah syahadat yang mereka ajarkan berbunyi:

> "Weruh ingsun nora ana pangeran Iyaning Allah, lan weruh ingsun Nabi Muhammad utusan Allah" (Saya bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan saya bersaksi bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah), atau

> "Asyhadu ingsun weruh anyaksini angestoken norana Pangeran saberene hanging Allah pangeran kang seberene satuhune Nabi Muhammad utusan Allah".(Asyhadu saya bersaksi dengan seyakin-yakinnya bahwasanya tidak ada Tuhan yang sebenarnya, Cuma hanya Allah Tuhan yang sebenarnya, dan sesungguhnya Nabi Muhammad utusan Allah).

[88]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB..., h. 14

Adapun kalimat tobat mereka adalah sebaga berikuti:

> "Ingsun aneda pengampuning Allah, hing dosa ingkang agung ingkang alit, ingkang nyata ingkang samar." [Hamba memohon pengampunan Allah terhadap dosa hamba, baik besar maupun kecil, yang nyata atau yang samar)

Teori ini lebih banyak dibuktikan dengan fakta adanya kesamaan bahasa dan budaya Lombok dengan Jawa. Misalnya, dua kalimat syahadat yang diartikan dalam bahasa Jawa, sering digunakan di dalam upacara pernikahan komunitas Sasak Desa Bayan adanya tulisan sastra yang memakai daun lontar, berhuruf dan berbahasa Jawa yang berisi ajaran-ajaran Islam, adanya seperangkat gamelan sebagai instrumen pengiring kesenian tradisional Sasak (*presean*) yang sering dipergunakan pada acara Maulid Nabi Muhammad SAW. mirip acara sekatenan Yogyakarta, dan juga adanya sebutan parabot-perabot agama yang diambil dari bahasa Jawa, seperti *Ketib* (orang yang membaca kutbah pada shalat Jum'at, dan shalat Id)[89] *Mudin* (muadzin) dan *Lebe* (orang yang bertugas untuk menikahkan dan membaca do'a).

Dinamika peerkembangan Islam di pulau Lombok merupakan babakan sejarah baru dalam merubah keyakinan keagamaan etnis Sasak menjadi pemeluk agama Islam. Perkembangannya relatif lebih cepat jika dibandingkan dengan agama dan kepercayaan sebelumnya. Hal ini disebabkan beberapa faktor: *pertama,* karena Islam menekankan ketauhidan dalam sistem ketuhanan [prinsip ke-Esaan Allah]. *Kedua,* karena daya lentur yang dimiliki Islam. *Ketiga*, kemampuan Islam untuk tampil sebagai institusi yang mengkooptasi kepentingan pemeluknya.[90]

---

[89]I Gusti Ngurah, et.all, *Kamus Sasak Indonesia*, (Jakarta: depdikbud, 1985), h. 95

[90]Kamaruddin Zaelani, "Dialektiaka Islam…h. 65

Setelah bertemu dengan beragam kultur, kebudayaan dan agama, maka ragam dan pola keagamaan masyarakat Sasak menjadi bervarian dan mengambil beberapa pola, antara lain:

1. Masyarakat Sasak yang lebih menerima Islam Suni dari pada Islam Sufi atau sebaliknya;
2. Masyarakat bertahan dengan keyakinan dan agama sebelumnya yaitu Boda, Hindu-Budha, ataupun Kolaborasi antara keduanya; dan
3. Masyarakat Sasak yang menggabungkan seluruh elemen dan stimulan yang mempengaruhi yang tadinya Boda, dicampur dengan Hindu-Animis, Siwa-Budha, dan Islam.

E. Geografi dan Demografi Pulau Lombok

Propinsi Nusa Tenggara Barat yang luasnya 20.789 Km membujur ke arah timur dan barat di antara 115, 46 BT dan melintang dari utara ke selatan antara 8,5 dan 9,5 lintang Selatan.[91] Daerah Propinsi Nusa Tenggarat Barat (NTB) ini terdiri dari dua pulau yaitu pulau Lombok dan Sumbawa. Pulau Lombok ditempati oleh suku Sasak sebagai etnis pribumi, sedangkan pulau Sumbawa didiami oleh suku Samawa (Sumbawa) dan suku Mbojo (Bima dan Dompu).[92]

Secara historis, Pulau Lombok sejak tanggal 19 Agustus 1945 sampai sebelum tahun 1958 termasuk dalam wilayah propinsi Sunda Kecil[93], yang meliputi Bali, Lombok, Sumbawa, Flores, Timor, Rote, Sumba dan Sawu dengan ibukotanya Singaraja, Bali dan dipimpin oleh Gubernur I

[91]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB ,...h7 .

[92]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI ,*Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*, (Jakarta: CV. Eka Darma, 1997), h. 11

[93]Propinsi Sunda Kecil juga meliputi pulau-pulau kecil di kawasan timur seperti Komodo ,Moyo ,Solor ,Alor dan Sewu.

Gusti Ketut Pudja. Kemudian pada tanggal 14 Agustus 1958, propinsi Sunda Kecil dipisah menjadi tiga propinsi, masing-masing adalah Bali, Nusa Tenggara barat (NTB), dan Nusa Tenggara Timur (NTT). Pula Bali menjadi propinsi tersendiri dengan ibukotanya Denpasar[94]. Sementara Pulau Lombok dan Sumbawa disatukan menjadi propinsi Nusa Tenggara Barat (NTB) dengan ibukota Mataram[95]. Sedangkan pulau-pulau di kawasan timur, mulai dari Pulau Flores, Timor, Rote, Sumba dan Sawu, menjadi Propinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) dengan ibukota Kupang.

Lombok merupakan salah satu daerah yang termasuk dalam bekas wilayah Negara Indonesia Timur. Propinsi yang terdiri atas dua pulau besar yakni Pulau Lombok dan Pulau Sumbawa ini memiliki luas wilayah 20.153,15 km2, dengan luas Pulau Lombok 4.738,70 Km2 (23,51%) dan Pulau Sumbawa 15.414,37 Km' (76,49%). Secara astronomis, NTB terletak antara 115° 46' - 119° 5' Bujur Timur dan 8° 10' - 9 ° 5' Lintang Selatan. Selong merupakan kota yang mempunyai ketinggian paling tinggi, yaitu 148 m dari permukaan laut sementara Raba terendah dengan 13 m dari permukaan laut. Dari tujuh gunung yang ada di Pulau Lombok, Gunung Rinjani merupakan tertinggi dengan ketinggian 3.775 m, sedangkan Gunung Tambora merupakan gunung tertinggi di Sumbawa dengan ketinggian 2.851 m.[96]

Propinsi Nusa Tenggara Barat mempunyai kedudukan yang sangat strategis karena terletak pada lintas perhubungan Banda Aceh-Kupang yang secara ekonomis cukup menguntungkan. Selat Lombok di sebelah barat dan Selat Makasar di sebelah utara merupakan jalur perhubungan laut strategis yang semakin ramai dari arah

[94]Denpasar juga merupakan ibukota Kabupaten Badung.

[95]Mataram selain sebagai ibukota Propinsi Nusa Tenggara Barat) NTB,(juga merupakan ibukota Kota Mataram.

[96]www.ntb.go.id

Timur Tengah untuk lalu lintas bahan bakar minyak dan dari Australia berupa mineral logam ke Asia Pasifik. Kawasan ini merupakan lintas perdagangan ke Kawasan Timur Indonesia (Surabaya- Makasar). Terletak pada daerah lintas wisata dunia yang terkenal: Bali-Komodo-Tanah Toraja.[97]

Dari aspek demografis, berdasarkan Survei Sosial Ekonomi Nasional (Susenas) tahun 2005, penduduk NTB berjumlah 4.076.040 jiwa dengan jumlah penduduk perempuan lebih besar dibandingkan dengan jumlah penduduk laki-laki, yakni masing-masing sebesar 2.143.472 jiwa dan 1.999.820 jiwa. Adapun laju pertumbuhan penduduk pada periode 1990-2005 sangatlah bervariasi yaitu 0,98 – 2,32% dengan tingkat pertumbuhan terendah di Kabupaten Lombok Tengah sebesar 0,98% dan tertinggi di Kabupaten Dompu 2,32 % pertahun. Tingginya angka laju pertumbuhan penduduk di Kabupaten Dompu tersebut dapat dipahami dan mengandung kewajaran karena selain pertumbuhan penduduk alami, kabupaten Dompu menjadi daerah penerima transmigrasi.

F. Desa Bayan: Wilayah Konsentrasi Wetu Telu

1. Sejarah Singkat Desa Bayan

Bayan adalah sebuah desa yang terbentang sepanjang pantai utara pulau Lombok, mulai dari sebelah timur distrik Tanjung sampai dengan *kokok pute'*. Ditinjau dari aspek etnografis dan historisnya, distrik Bayan meliputi pula desa Belanting dan desa Obel-Obel di dalam lingkungan distrik Pringgabaya di sebelah timur kali putih [*kokok* pute'] ini.[98]

Bayan adalah sebuah daerah yang lokasinya terpencil di pulau Lombok. Letaknya lima kilometer dari pantai

[97]www.ntb.go.id

[98]J. Van Ball, *Pesta Alip di Bayan*, [Jakarta: Bhratara, 1976], h. 7

dan berada di lereng gunung Rinjani dengan ketinggian 200 meter dari permukaan laut. Betapapun letaknya yang terpencil, namun Bayan terkenal karena masih menyimpan dan memelihara khazanah budaya yang sangat khas sebagai ciri parokialitas adatnya.

Secara historis, Bayan merupakan pusat kedudukan dari raja-raja Bayan semenjak zaman dahulu. Di sinilah terdengar denyut kebudayaan kuno, suatu kebudayaan yang berbeda jauh dari dinamika kebudayaan yang terdapat di berbagai tempat di pulau Lombok. Kebudayaan kuno dan tradisional ini tetap bertahan dan memberikan warna corak yang khas dan tertentu kepada agama Islam.[99]

Desa Bayan dibagi menjadi dua bagian yaitu *Bayan Timu'* [Bayan Timur], dan *Bayan Bat* [Bayan Barat]. Bayan Timur diidentifikasi sebagai pemegang otoritas yang memiliki relasi antara kekuasaan rohani dan duniawi. Oleh karena itu, *pemangku* dari Bayan Timur disebut sebagai *Pemangku Bele', Pemangku Adat Gama* [Pemangku Agama]. Sedangkan

[99] *Ibid*

Pemangku Bayan Barat diserahi mengurusi persoalan di luar agama, sehingga disebut *Pemangku Luir Gama*.

Klasifikasi ini dapat dilacak dari sejarah raja-raja Bayan dahulu. *Pemangku* Bayan Timur adalah merupakan keturunan Susuhunan Ratu Mas Musering Dunia. Putranya adalah Sungsunan Ratu Mas Bayan Agung, yang makamnya terletak condong menghadap ke pekarangan istana raja di Bayan Timur. Silisilahnya mencapai 18 orang saudara raja Bayan. Semua saudaranya ini adalah nenek moyang dari beberapa keluarga raja di Lombok.

Masih menurut hasil penelitian J. Van Ball, bahwa Sungsunan Ratu Mas Bayan Agung memiliki dua putra, yaitu Raden Sutadriya, yang menurunkan raja-raja Bayan dan Titi Mas Rempung, yang menurunkan pemangku-pemangku dari Loloan.

Adapun *Pemangku* Bayan Barat yang dikenal sebagai *Pemangku Luir Gama*, juga memakai gelar Reden, namun berasal dari perkawinan lain dari Susngsunan Ratu Mas Bayan Agung, yaitu perkawinan dengan seorang wanita, yang lahir dari sebatang santong, semacam bambu[100] di desa Sesait.[101]

Demikianlah sejarah singkat desa Bayan yang secara geneologis memiliki *trah* raja-raja Bayan. Sejarah Bayan, seperti sejarah kerajaan lain di Indonesia, biasanya memilikinya sejarah yang panjang dan dipenuhi oleh mitos-mitos dan cerita legenda yang umumnya masih dipercaya oleh masyarakat. Sehingga sampai saat ini, masyarakat

[100]Orang Bayan menyebutnya dengan *ngempok*, yaitu keluar dengan suatu letusan.

[101]J. Van Ball, *Pesta Alip...*, h. 12-13

Bayan asli masih memakai gelar-gelar kebangsawanan yang didapat secara turun-temurun.

2. Kondisi Geografis dan Demografi Desa Bayan

Penelitian ini didasarkan pada penelitian lapangan di desa Bayan Beleq, sebuah komunitas Wetu Telu yang terletak di deretan pegunungan barat laut pulau Lombok.

Bayan terletak di pulau Lombok, tepatnya di kabupaten Lombok Barat bagian Utara.[102] Wilayah Lombok Barat membujur-melintang diantara 115° 46' Bujur Timur (East Longitude) dan 8° 12' dengan 8° 55' Lintang Selatan (East Longitude). Pulau Lombok yang luasnya 4.738,7 km^2 [103] terletak diantara pulau Bali di sebelah Barat, dan pulau Sumbawa di sebelah Timur. Perbatasan dengan pulau Bali diantarai oleh selat Lombok, dan dengan pulau Sumbawa oleh selat Sumbawa. Sementara di sebelah utara berbatasan dengan laut Jawa dan di sebelah selatan berbatasan dengan samudra Indonesia.

Secara administratif pulau Lombok terdiri dari lima Kabupaten/Kota, yakni Kabupaten Lombok Barat dengan ibukota Gerung, Kabupaten Lombok Tengah ibukota Praya, Kabupaten Lombok Timur dengan ibukota Selong, Kabupaten Lombok Utara dengan ibukota Tanjung dan Kotamadya Mataram dengan ibukota Mataram. Masing-masing Kabupaten/Kota ini dipimpin oleh seorang Bupati/Walikota, dan terbagi ke dalam beberapa kecamatan yang dipimpin oleh seorang Camat. Selanjutnya setiap Kecamatan ini terbagi menjadi beberapa Desa/Kelurahan.

---

[102]Daerah Bayan saat ini termasuk dalam proses pemekaran wilayah menjadi kabupaten Lombok Utara

[103]Badan Pusat Statistik Cabang Mataram, *Propinsi Nusa Tenggara Barat dalam Angka 2001*, [Mataram: Badan Pusat Statistik Cabang Mataram, 2002], h. 4

Bayan termasuk dalam wilayah administratif Kabupaten Lombok Utara. Di sebelah utara dan selatan, Bayan berbatasan dengan laut Jawa dan kecamatan Batu Kliang, Kabupaten Lombok Tengah. Di sisi timur dan barat, Bayan berbatasan dengan desa Sambelia, Kabupaten Lombok Timur dan kecamatan Gangga.

Nama Bayan menunjuk pada pemerintahan daerah tingkat kecamatan, yaitu kecamatan Bayan, dan tingkat desa, yaitu desa Bayan. Sebagai sebuah kecamatan, Bayan adalah satu dari dua belas kecamatan yang berada di bawah pemerintah daerah tingkat II Lombok Utara. Luas kecamatan ini 329,1 km persegi dan terdiri dari sembilan desa, yait: (1) Loloan; (2) Bayan ; (3) Senaru; (4) Anyar; (5) Akar-Akar, (6) Mumbul Sari; (7) Karang Bajo; (8) Sambik Elen; dan (9) Sukadana.

Sukadana merupakan wilayah terluas, yaitu 65.00 km². Sedngkan wilayah tersempit adalah desa Anyar, yakni 9.75 km². Namun desa Anyar menempati urutan kedua sekecamatan Bayan dalam hal kepadatan penduduknya. , yaitu 6628 jiwa dengan rincian 3234 laki-laki dan 3394 perempaun. Sementara kepadatan penduduk tertinggi terdapat di desa Senaru, yaitu 6945 jiwa dengan rincian 3381 laki-laki dan 3564 perempuan. Sedangkan untuk jumlah penduduk terendah ditempati oleh desa Sambik Elen, yakni 2556 jiwa dengan rincian 1303 laki-laki dan 1253 perempuan.[104]

Tabel I. Jumlah Penduduk Desa Bayan Berdasarkan Jenis Kelamin

No	Desa	Laki-laki	Perempuan	Jumlah
1	Bayan Timur	297	313	610

[104]Data Monografi Kecamatan Bayan

2	Bayan Barat	155	176	331
3	Pada Mangko	117	122	239
4	Mandala	298	319	617
5	Sembulan	195	238	433
6	Montong Baru	130	142	271
7	Teres Genit	286	266	552
8	Dasan Tutul	154	158	312
9	Nangka Rempek	270	262	532
Jumlah		**2.001**	**2.103**	**4.104**

Sumber: Data Rekapitulasi Jumlah Penduduk Buku Monografi Desa Bayan Tahun 2008

3. Kondisi Masyarakat dan Lingkungan

Sebagai sebuah desa, Bayan merupakan satu dari sembilan desa di bawah pemerintahan kecamatan Bayan yang terdiri dari sembilan desa, yaitu desa Bayan, Karang Bajo, Akar-Akar, Sukadana, Anyar, Loloan, Senaru. Sambik Elen, dan Mumbul sari.

Desa Bayan terletak di wilayah seluas 70 km persegi, dengan populasi penduduk 4.104 jiwa dan 1.156 KK. Desa Bayan terbagi menjadi 9 Dusun yaitu: Bayan Timur, Bayan Barat, Padamangko, Mandala, Sembulan, Montong Baru, Teres Genit, Dasan Tutul, dan Nangka Rempek.

Mata pencaharian penduduk adalah bertani sebanyak 976 orang, buruh tani 18 orang, pengrajin 30 orang, pedagang 86 orang, pegawai negeri 26 orang, pegawai swasta 5 orang, montir 6 orang, bidan 1 orang, dan sopir 3 orang.

Seluruh penduduk desa Bayan mayoritas beragama Islam, yakni sebanyak 4.098 orang dan sisanya beragama Hindu sebanyak 6 orang.

Di antara 9 dusun, Bayan Timur, dan Bayan Barat, menjadi pusat desa Bayan. Wilayah ini sering disebut "Bayan Beleq" di mana hampir semua aktifitas politik, sosial budaya yang penting diselenggarakan. Sebagian besar institusi-institusi penting seperti masjid kuno *Wetu Telu,* makam leluhur, kantor desa, puskesmas, sekolah dasar, dan madrasah berada di *Bayan Beleq*.

Pemukiman di desa itu sangat padat dan dibagi menjadi beberapa lingkungan yang masing-masing di kelilingi sawah. Golongan ningrat tinggal di komplek khusus yang terpisah dari orang awam. Baik golongaan ningrat maupun orang biasa mengorganisir diri menurut garis keturunan leluhur dan hidup di lingkungan terpisah. Tiap-tiap kelompok hidup dalam sebuah lingkungan komunitas khusus yang terikat kepada dan memiliki satu silsilah leluhur. Sehubungan dengan silsilah itu pemukiman Bayan Timur, Bayan Barat, Karangsalah dan Karangbajo adalah yang paling tua. Selain Karangbajo, mereka yang menetap di Bayan Timur, Bayan

Barat dan Karangsalah adalah para aristokrat (*perwangsa*). Dari ketiga kelompok bangsawan itu, para bangsawan dari Bayan Timur menduduki status sosial tertinggi. Sementara kaum aristokrat yang bermukim di Bayan Barat dan Karang Salah dianggap lebih rendah kedudukannya dari para bangsawan Bayan Timur. Seorang *pemangku* [pemimpin tradisional] di Bayan Timur, Bayan Barat dan Karangsalah hidup bersama keluarga intinya dalam *kampunng*.

4. Bayan Wilayah Konsentrasi Wetu Telu

Saat ini cukup mudah untuk menjangkau desa Bayan dengan angkutan umum, karena sudah dibangun jalan aspal hotmik yang menghubungkan Bayan dengan Mataram. Perjalanan dari Mataram menuju Bayan menempuh jarak 80 km ke arah utara. Jika ditempuh dengan bus dari terminal Mandalika perjalanan itu memakan waktu 4 sampai 5 jam dan ongkosnya sekitar Rp. 30.000,. Sementara jika ditempuh dengan sepeda motor atau mobil, maka waktu yang dibutuhkan lebih pendek yakni kurang dari 3 jam.

Jika berangkat dari terminal Mandalika di Sweta Mataram, maka akan melewati secara berurutan kecamatan Gunung Sari, Tanjung, dan Gangga. Kecamatan Tanjung dan Gangga adalah tetangga terdekat kecamatan Bayan. Dibutuhkan waktu kira-kira 2 jam untuk mencapai Bayan dari Tanjung, sedangkan antara Gangga dan Bayan memakan waktu 1,5 jam. Sebelum memasuki desa Bayan ada beberapa desa tetangga yang dilewati yaitu Selengan, Sukadana, Anyar, dan Akar-Akar.

Bus berhenti di terminal Anyar, adalah satu dari 6 desa yang di bawah pemerintahan kecamatan Bayan. Sebagian besar instansi pemerintah tingkat kecamatan dan kantor layanan umum terletak di Anyar, seperti Kantor Kecamatan, Kantor Urusan Agama, Kepolisian Sektor, Komando

Rayon Militer, Kantor Pendidikan dan Kebudayaan, serta Puskesmas Bayan. Sebuah pasar hanya berlaku pada hari Minggu di sekitar terminal bus Anyar.

Di pemberhentian bus Anyar, banyak tukang ojek menunggu penumpang yang ingin melanjutkan perjalanan ke Bayan atau tempat wisata di Senaru. Perjalanan dengan sepeda motor dari Anyar ke Bayan menempuh jarak 5 km.

Beberapa wilayah Bayan ditempati oleh orang Sasak *Waktu Lima* yang datang dari wilayah Lombok lainnya. Perpindahan mereka terutama karena alasan ekonomi dan sebagian proyek transmigrasi lokal pemerintah daerah. Tempat tinggal utama para migran *Waktu Lima* ini di Bayan berada di desa Anyar; Lokok Aur, dusun Tumpangsari, dasan Ancak, dasan Lokok Klungkung, dan dasan Omak Segoar. Sebagian besar mereka berasal dari kecamatan Aikmel dan Sambelia di Lombok Timur serta kecamatan Banyumuleg dan Kediri di Lombok Barat.

Pendatang *Waktu Lima* pertama yang datang untuk berdagang di Bayan pada permulaan abad ke-XX berasal dari Lendang Mamben, kecamatan Aikmel Lombok Timur. Mereka menjual bahan makanan mentah, seperti ikan asin, gula, dan garam. Mereka juga berjualan, kuali tanah liat, keranjang bambu, bahan pakaian, dan sarung. Untuk membeli bahan-bahan tersebut, penduduk asli Bayan membayar dengan hasil bumi mereka, seperti beras, ketan, jagung, ubi, kacang-kacangan, ayam dan ternak unggas lainnya.

Para pendatang *Waktu Lima* mempertegas identitas keislaman mereka dengan mendirikan surau dan masjid. Di samping itu juga mereka mendirikan madrasah. Mereka mengembangkan gaya hidup dan aktivitas sosial dengan menonjolkan berbagai aktifitas keagamaan, pendidikan dan kebudayaan mereka sendiri. Mereka juga memisahkan diri dari berbagai aktivitas kebudayaan dan ritual orang

Bayan asli. Masjid dan madrasah tetap menjadi institusi-institusi utama dan memegang peranan penting dalam mempertahankan identitas sosio-kultural pendatang *Waktu Lima* di Bayan.

G. Aspek Kebudayaan Suku Sasak

Dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, kebudayaan diartikan sebagai hasil kegiatan dari penciptaan batin [akal budi] manusia, seperti kepercayaan, kesenian, adat istiadat; dan berarti pula kegiatan usaha batin [akal dan sebagainya] untuk menciptakan sesuatu yang termasuk hasil kebudayaan. Sementara itu, Sutan Takdir Alisjahbana mengatakan bahwa kebudayaan adalah keseluruhan unsur yang kompleks, yang terjadi dari unsur-unsur yang berbeda, seperti pengetahuan, kepercayaan, seni, hukum, moral, adat-istiadat, dan segala kecakapan lain, yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat. Sedangkan Koentjaraningrat mendefinisikan kebudayaan sebagai keseluruhan sistem gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan manusia dengan cara belajar.

Koentjaraningrat dengan mengutip J.J. Honingmann, menyatakan bahwa terdapat tiga gejala kebudayaan, yaitu ide, aktivitas, dan artifact. Ia lebih lanjut mengklasifikasikan lima masalah dasar dalam kehidupan manusia yang menjadi landasan bagi kerangka variasi sistem nilai budaya, yaitu: [1] mengenai hakikat hidup manusia; [2] mengenai hakikat karya manusia; [3] hakikat kebudayaan manusia; [4] hakikat hubungan manusia dengan alam; dan [5] hakikat hubungan manusia dengan sesama. Dari beberapa pandangan itu, Koentjaraningrat mengatakan, bahwa pada dasarnya kebudayaan terwujud dalam tiga katori, yaitu: *Pertama*, wujud kebudayaan sebagai kompleks ide-ide, gagasan-gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan-peraturan,

dan sebagainya. *Kedua*, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas serta tindakan berpola manusia dalam masyarakat, dan *ketiga*, wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia.

Oleh karena itu, untuk menganalisis kebudayaan tegasnya, diperlukan analisis terhadap beberapa komponen yang terdiri dari: [1] sistem budaya, seperti adat; [2] sistem sosial, seperti aktivitasnya; [3] sistem kepribadian, seperti watak, individu, masyarakat, dan kepribadiannya; dan [4] sistem organisasi, seperti proses biologi dan biokimia dalam oranisasi manusia.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kebudayaan adalah hasil daya cipta dan karsa manusia dengan menggunakan dan mengerahkan segenap potensi yang dimilikinya. Di dalam kebudayaan tersebut terdapat pengetahuan, keyakinan, seni, moral, adat-istiadat dan sebaginya. Semua ini selanjutnya dijadikan kerangka acuan atau *blue print* oleh seseorang dalam menjawab masalah yang dihadapinya.

Dengan demikian, kebudayaan hadir sebagai pranata yang secara terus-menerus dipelihara oleh para pembentuknya dan diwarisi kepada generasi selanjutnya secara turun temurun. Dalam konteks inilah, dapat dilihat dan dipahami bagaimana kebudayaan [baca: adat] Islam *Wetu Telu* mempersepsi dirinya dan mempertahankan komunitas dan paranata sosialnya dalam interaksi sosial dengan komunitas sosial lain *(Waktu Lima)* di Bayan.

Selanjutnya, penulis akan melakukan elaborasi pada beberapa aspek budaya dalam komunitas Islam *Wetu Telu* sebagai parokialitas adat yang membedakannya dengan komunitas *Waktu Lima* diantaranya:

1. Stratifikasi Sosial

Stratifikasi sosial merupakan suatu konsep dalam sosiologi yang melihat bagaimana anggota masyarakat dibedakan berdasarkan status yang dimilikinya. Status yang dimiliki oleh setiap anggota masyarakat ada yang didapat dengan suatu usaha (*achievement status*) dan ada yang didapat tanpa suatu usaha, tetapi berdasarkan keturunan (*ascribed status*). Sistem lapisan masyarakat dalam ilmu sosiologi dikenal dengan *social stratification*. Kata *stratification* berasal dari kata *stratum* (jamaknya: *strata* yang berarti *lapisan*).Pitirin A. Sorokin menyatakan bahwa *social stratification* adalah pembedaan penduduk atau masyarakat ke dalam kelas-kelas secara hierarkhis, yang pada akhirnya menempatkan setiap individu pada kelas sosial yang sesuai berdasarkan kualitas yang dimiliki.

Stratifikasi dapat terjadi dengan sendirinya sebagai bagian dari proses pertumbuhan masyarakat, juga dapat dibentuk untuk tercapainya tujuan bersama. Faktor yang menyebabkan stratifikasi sosial dapat tumbuh dengan sendirinya adalah kepandaian, usia, sistem kekerabatan, dan harta dalam batas-batas tertentu. Mobilitas sosial merupakan perubahan status individu atau kelompok dalam stratifikasi sosial.

Secara teoretis, semua manusia dianggap sederajat, namun sesuai dengan realitas adanya lapisan sosial dalam masyarakat, kenyataan strata sosial tidak dapat dihindarkan. Hal ini sangat munngkin oleh karena pembedaan atas lapisan merupakan gejala universal yang merupakan bagian dari sistem sosial setiap masyarakat. Soerjono Soekanto menyatakan bahwa *social stratification* adalah pembedaan penduduk atau masyarakat ke dalam kelas-kelas secara bertingkat atau sistem berlapis-lapis dalam masyarakat. Stratifikasi sosial merupakan konsep sosiologi, dalam artian

kita tidak akan menemukan masyarakat seperti kue lapis; tetapi pelapisan adalah suatu konsep untuk menyatakan bahwa masyarakat dapat dibedakan secara vertikal menjadi kelas atas, kelas menengah, dan kelas bawah berdasarkan kriteria tertentu.

Perkembangan masyarakat selanjutnya menuju masyarakat yang semakin modern dan kompleks, maka stratifikasi sosial yang terjadi dalam masyarakat akan semakin banyak. Menurut Soerjono Sokanto, selama dalam suatu masyarakat ada sesuatu yang dihargai, maka hal tersebut akan menjadi bibit yang dapat menimbulkan adanya sistem berlapis-lapis yang ada dalam masyarakat. Sesuatu yang dihargai dalam masyarakat boleh jadi berupa uang atau benda-benda yang bernilai ekonomis, atau bisa juga berupa tanah, kekuasan, ilmu pengetahuan, kesalehan dalam agama, dan garis keturunan dari keluarga yang terhormat.

Secara umum, stratifikasi sosial dibagi menjadi tiga jenis, yaitu; *pertama*, stratifikasi sosial tertutup. Stratifikasi tertutup adalah stratifikasi di mana tiap-tiap anggota masyarakat tersebut tidak dapat pindah ke strata atau tingkatan sosial yang lebih tinggi atau lebih rendah. Contoh stratifikasi sosial tertutup seperti sistem kasta di India, Bali, Lombok, dan Jawa berupa klasifikasi adanya golongan bangsawan dan golongan rakyat biasa. Dalam konteks ini, anak keturunan orang biasa seperti petani miskin tidak mungkin menjadi keturunan bangsawan.

Kedua, stratifikasi sosial terbuka. Stratifikasi sosial terbuka adalah sistem stratifikasi di mana setiap anggota masyarakatnya dapat berpindah-pindah dari satu strata ke strata yang lain, seperti tingkat pendidikan, kekayaan, jabatan, kekuasaan, dan sebagainya. Seseorang yang tadinya miskin dan bodoh bisa merubah penampilan serta

strata sosialnya menjadi lebih tinggi karena berupaya untuk mengubah diri menjadi lebih baik dengan sekolah, kuliah, kursus, dan menguasai banyak keterampilan sehingga dia mendapatkan pekerjaan tingkat tinggi dengan bayaran atau penghasilan yang tinggi. *Ketiga*, stratifikasi sosial campuran. Stratifikasi sosial campuran merupakan kombinasi antara stratifikasi tertutup dan terbuka.

Dengan demikian, tinggi rendahnya seseorang dalam sebuah sistem stratifikasi sosial tergantung pada status sosial yang dimiliki. Status sosial yang disandang oleh seseorang diperoleh berdasarkan penilaian dan pengakuan dari masyarakat yang ada di lingkungan sekitarnya. Dalam hubungan ini, sosiolog Talcott Parsons menyebutkan adanya lima kriteria yang dapat dijadikan dasar untuk menentukan tinggi rendahnya status sosial seseorang, yaitu: (1) kelahiran, seperti ras, jenis kelamin, kebangsawanan, dan sebagainya; (2) kualitas atau mutu pribadi, seperti: kecerdasan, kebijaksanaan, kekuatan, keterampilan, dan sebagainya; (3) prestasi, yakni karir seseorang dalam bidang pendidikan, jabatan, usaha, dan lain sebagainya; (4) kepemilikan atau kekayaan, yakni pencapaian seseorang dalam mengumpulkan harta kekayaan; (5) kekuasaan dan wewenang, yakni besar kecilnya kemampuan seseorang dalam mempengaruhi orang lain.

Dengan demikian dapat dirumuskan bahwa stratifikasi sosial adalah penggolongan untuk pembedaan orang-orang dalam suatu sistem sosial tertentu ke dalam lapisan-lapisan hirarkhis menurut dimensi kekuasaan, previlese dan prestise. Penggolongan untuk pembedaan artinya, setiap induvidu menggolongkan dirinya sebagai orang yang termasuk dalam suatu lapisan tertentu (menganggap dirinya lebih tinggi atau lebih rendah daripada orang lain) untuk digolongkan ke dalam lapisan tertentu.

Munculnya stratifikasi sosial disebabkan karena adanya perbedaan tinggi rendah kedudukan seseorang dalam masyarakat, sehingga menyebabkan adanya kedudukan yang dinilai lebih tinggi dari kedudukan yang lainnya. Sistem ini merupakan ciri yang tetap dan umum dalam setiap masyarakat yang hidupnya teratur. Begitu juga dengan masyarakat suku Sasak di lombok, pelapisan masyarakat di daerah ini didasarkan pada kebijaksanaan, keberanian, kebesaran darma dan asal-usul keturunan.

Selanjutnya konsep stratifikasi sosial suku Sasak pada umumnya banyak ditentukan oleh susunan keluarga yang berawal dari perkawinan yang disebut *nurut mama* (baca: *mame)*. Artinya, garis keturunan darah ditekankan pada laki-laki (garis bapak). Garis keturunan ini memberi pengaruh pada pembentukan lapisan sosial dan pola kekerabatan dalam sistem kemasyarakatan etnis suku Sasak. Perkawinan seorang bangsawan misalnya, dengan laki-laki dari lapisan status sosial rendah, maka anak yang dilahirkan tidak berhak menggunakan identitas kebangsawanan ibunya. Demikian pula sebaliknya, anak yang dilahirkan akan diberi hak untuk menggunakan atribut kebangsawanannya apabila ia dilahirkan oleh seorang laki-laki dari kalangan bangsawan, walaupun ibunya dari lapisan sosial *jajar karang* (rakyat biasa). Struktur sosial dengan konsep *nurut mama* ini, kemudian membentuk sistem kewarisan yang menitikberatkan kepada pola kekerabatan patrilineal.

Stratifikasi sosial dalam etnis Sasak dapat dijabarkan sebagai berikut:

Diagram Kelas-Kelas Sosial Etnis Sasak

1. Pelapisan pertama, *perwangsa raden* adalah keturunan yang berasal dari keturunan raja dan pemimpin atau penguasa yang merupakan golongan paling berpengaruh, baik dalam bidang ekonomo, politik, maupun kepemimpinan. *Raden* sebutan untuk laki-laki dan *denda* untuk perempuan. Walaupun di beberapa desa di Lombok, kelas *raden* populasi sudah banyak berkurang, tetapi masih dikenal dan berpengaruh kuat secara sosial di kalangan suku Sasak.

2. Pelapisan kedua, *triwangsa lalu* merupakan golongan yang berasal dari pimpinan rakyat tingkat rendah. Mereka ini mendapat gelar bangsawan karena keberanian dan keperkasaannya serta mempunyai hubungan dekat dengan *datu* (raja). Lalu sebutan untuk laki-laki dan *baiq* untuk perempuan. Kelas ini juga dikenal dengan sebutan *permenak* atau *perlalu*.[105] Dibandingkan dengan *raden*, kelas *lalu* dan *baiq* ini menyebar hampir di semua desa di Pulau Lombok,

[105]Berbeda dengan orang Sasak lainnya, orang Sasak di Desa Bayan tidak menggunakan gelar *Lalu* untuk laki-laki, dan *Baiq* untuk perempuan, sebagai gelar kehormatan. Wawancara dengan Raden Sageti, Kepala Desa Bayan Beleq.

khususnya di Lombok Tengah dan sebagian lainnya di Lombok Timur.

3. Pelapisan ketiga adalah kelas *jajar karang* dan umumnya dikenal dengan panggilan *amaq* atau *loq* untuk laki-laki dan *le* untuk perempuan. Kelas *jajar karang* adalah kelompok mayoritas suku Sasak di Lombok.

Perwangsa raden adalah hasil perkawinan antara seorang laki-laki *raden* dengan perempuan *denda* di mana anak yang dilahirkan dari strata ini akan menerima gelar *raden* dari orang tuanya secara turnun temurun. Sementara itu, kelas *lalu,* gelar kebangsawanan diturunkan dari hasil perkawinan antara seorang *perlalu* dengan perempuan bergelar *baiq*, atau *perlalu* dengan perempuan *jajar karang*.

Untuk mengidentifikasi berbagai stratifikasi sosial di Lombok, memang tidak mudah karena masing-masing kelas tidak memiliki perbedaan spesifik di mana kelas bangsawan dan kelas non bangsawan (baca: *jajar* karang) dalam kesehariannya melakukan interaksi menurut etika dan norma-norma yang berlaku. Namun demikian, dengan sistem stratifikasi sosial akibat pola kekerabatan itu telah membentuk jarak antara lapisan bangsawan dengan non bangsawan yang melahirkan pola kekerabatan atau hubungan darah yang khas Sasak. Keluarga-keluarga bangsawan mempunyai hubungan dengan lapisan lainnya, umumnya karena perkawinan antara anggota lapisan masyarakat tersebut.

2. Sistem dan Konsep Kekerabatan Suku Sasak

Sistem atau yang biasa disebut metode merupakan cara yang teratur untuk melakukan sesuatu. Sedangkan kerabat adalah keluarga, sanak famili, teman sejawat (teman kerja).[106]

[106]Sutan Rajasa, *Kamus Ilmiah Populer*. (Surabaya: Karya Utama,.2002), hlm. 298.

Jadi dengan demikian dapat dikatakan bahwa sistem kekerabatan merupakan cara untuk mengatur atau cara dalam mengatur hubungan sesama keluarga, sanak famili, teman sejawat maupun teman kerja berdasarkan adanya aturan yang dibuat bersama secara turun temurun maupun berkala.

Untuk mengenal lebih jauh mengenai sistem kekerabatan tersebut, maka sebelumnya harus terlebih dahulu memahami lahirnya sistem kekerabatan tersebut yakni rumah tangga dan keluarga inti. Koentjaraningrat[107] misalnya, menjelaskan bahwa rumah tangga yang merupakan keluarga inti adalah pemegang atau inti dari sistem kekerabatan. Lebih lanjut seperti yang dikatakan Koentjaraningrat bahwa pasangan suami istri membentuk suatu kesatuan sosial yang mengurus ekonomi rumah tangganya. Rumah tangga biasanya terdiri dari satu keluarga inti, tapi mungkin juga terdiri dari dua sampai tiga keluarga inti. Sedangkan yang termasuk keluarga inti adalah suami, istri dan anak-anak mereka yang belum menikah, anak tiri dan anak yang secara resmi diangkat sebagai anak, memiliki hak yang kurang lebih sama dengan hak anak kandung, dan karena itu dapat dianggap pula sebagai anggota dari suatu keluarga inti.[108] Jadi secara sederhana dapat dikatakan semakin meluasnya kekerabatan maka akan semakin kompleks pula sistem kekerabatannya, dalam artian kadang-kadang budaya yang dikembangkan oleh suatu kerabat yang serumpun kadang-kadang berbeda dengan kelompoknya yang satu kerabat, bisa karena perpindahan tempat tinggal maupun adanya pengaruh lingkungan, sosial, ekonomi maupun pendidikan. Namun bagaimanapun sistem kekerabatan yang disusun dalam suatu masyarakat dapa kita lihat dari status maupun tingkatan strata sosialnya dalam kehidupan masyarakat.

---

[107]Koentjaraningrat. *Pengantar Antropologi I*, (Jakarta: Rineka Cipta,.2005), hlm. 103.

[108]*Ibid.*, hlm. 109.

Sistem kekerabatan merupakan bagian yang sangat penting dalam struktur sosial. Sistem kekerabatan suatu masyarakat dapat dipergunakan untuk menggambarkan struktur sosial dari masyarakat yang bersangkutan. Kekerabatan adalah unit-unit sosial yang terdiri dari beberapa keluarga yang memiliki hubungan darah atau hubungan perkawinan. Anggota kekerabatan terdiri atas ayah, ibu, anak, menantu, cucu, kakak, adik, paman, bibi, kakek, nenek, dan seterusnya. Dalam kajian sosiologi-antropologi, ada beberapa macam kelompok kekerabatan dari yang jumlahnya relatif kecil hingga besar seperti keluarga ambilineal, klan, fatri, dan paroh masyarakat. Di masyarakat umum dikenal kelompok kekerabatan lain, seperti keluarga inti, keluarga luas, keluarga bilateral, dan keluarga unilateral.

Untuk mengenal lebih jauh mengenai sistem kekerabatan, maka terlebih dahulu harus memahami lahirnya sistem kekerabatan tersebut, yakni rumah tangga dan keluarga inti. Koentjaraningrat, misalnya menjelaskan bahwa rumah tangga yang merupakan keluarga inti adalah pemegang atau inti dari sistem kekerabatan. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa pasangan suami isteri membentuk suatu kesatuan sosial yang mengurus ekonomi rumah tangganya. Rumah tangga biasanya terdiri dari satu keluarga inti, tapi mungkin juga terdiri dari dua sampai tiga keluarga inti.[109] Sedangkan yang termasuk keluarga inti adalah suami, isteri, anak kandung yang belum menikah, anak tiri, dan anak angkat yang secara resmi diangkat sebagai anak memiliki hak yang kurang lebih sama dengan hak anak kandung, karena itu dapat dianggap pula sebagai anggota dari suatu keluarga inti.

Adanya keluarga ini seperti yang djelaskan di atas, walaupun di masing-masing kelompok masyarakat berbeda-beda, namun merupakan satu kesatuan yang

[109]Koentjaraningrat, *Pengantar..,* hlm. 103-106.

dalam antropologi dan sosiologi disebut sebagai *king group*. Ada pun satu kelompok (*king group*) adalah kesatuan yang diikat oleh sekurang-kurangnya 6 unsur, yaitu:

1. Sistem norma-norma yang mengatur tingkah laku warga kelompok.
2. Rasa kepribadian kelompok yang disadari semua warganya.
3. Interaksi yang intensif antar warga kelompok.
4. Sistem hak dan kewajiban mengatur interaksi antarwarga kelompok.
5. Pemimpin yang mengatur kegiatan-kegiatan kelompok.
6. Sistem hak dan kewajiban terhadap harta produktif atau harta pusaka tertentu.

Dengan demikian hubungan kekerabatan merupakan unsur pengikat bagi suatu kelompok kekerabatan.[110]

Dalam teori C. Van Volenhoven, Bali, Lombok, dan Sumbawa bagian Barat digolongkan sebagai satu daerah adat.[111] Tesis ini relevan jika ditinjau dari aspek kekerabatan yang berlangsung di ketiga pulau tersebut. Di Pulau Lombok sistem kekerabatannya dapat ditelusuri dari keluarga kecil maupun keluarga yang lebih besar. Keluarga kecil biasa disebut sebagai *kurenan*, sementara keluarga besar disebut *sorohan*. Di dalam *sorohan* tersebut dikenal istilah *papu' balo'* untuk garis keturunan ke atas, dan *semeton jari* untuk garis ke samping, sedangkan untuk garis ke bawah di sebut *papu' bai*. Garis keturunan ini jika berasal dari garis (*pancar*) laki-laki disebut *nurut lekan mame*, sedangkan dari perempuan disebut *nurut lekan nine*.

---

[110]*Ibid*., hlm. 109.

[111]Ahmad Amin, et. al., *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997), hlm. 143.

Dalam sistem kekeluargaan suku Sasak di Lombok Nusa Tenggara Barat dikenal istilah *Sekurenan* atau *Kurenan* dan *Sorohan*. *Sekurenan* berarti keluarga inti mereka yang terdiri dari bapak, seorang atau lebih ibu dengan beberapa anak. Adapun *Sorohan* adalah istilah orang Sasak untuk menyebut keluarga luas mereka. Jika melihat arti ini, tampaknya pola perkawinan poligami, di mana istri tinggal dalam satu rumah sudah menjadi hal yang biasa dalam kehidupan orang Sasak sejak dulu kala (bahkan hingga sekarang).[112]

Menurut orang Sasak, keluarga akan lahir bilamana terjadi perkawinan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan, baik dari hubungan keluarga (misan) ataupun dari pihak yang tidak memiliki hubungan kekeluargaan. Bila perkawinan yang sesuai dengan adat Sasak selesai dilaksanakan (berarti yang tidak sesuai adat dianggap tidak sah), ketika mereka memiliki anak, maka anak tersebut adalah anak dari bapak dan ibunya dan oleh karena itu anak tersebut mempunyai hubungan kekeluargaan baik dari pihak ibu maupun dari pihak bapaknya.[113]

Dalam aturan adat Sasak sehubungan dengan perkawinan, apabila keluarga tersebut bubar karena perceraian misalnya, maka anak-anak keduanya jika sudah besar biasanya akan ikut bapaknya. Dan sebaliknya, jika masih menyusui akan ikut ibunya, namun jika sudah besar akan kembali ikut bapaknya. Selama dalam proses menyusui bersama ibunya, maka sang bapak wajib memberikan nafkahnya.

Adat Sasak juga mengatur, bahwa jika sang isteri meninggal sebelum keluarga tersebut bubar, maka biasanya jenazahnya dimakamkan di kampung tempat tinggal suaminya. Pihak keluarga sang isteri biasanya tidak akan meminta jenazah tersebut untuk dimakamkan di kampung

---

[112]*Ibid.,* hlm. 144.

[113]Bartholemew, *Alif...*, hlm. 27.

aslinya karena masih terikat dalam satu keluarga (artinya masih hak suaminya).[114]

Jika mencermati aturan adat di atas, maka keluarga bagi orang Sasak merupakan salah satu bagian penting yang perlu untuk ditata. Penataan ini didasarkan pada pemikiran bahwa agar sislilah kekerabatan mereka menjadi jelas, karena ketidakjelasan silsilah bagi orang Sasak akan berdampak negatif terhadap pembagian warisan, aturan siapa-siapa yang boleh dan tidak boleh untuk dinikahi, interaksi kehidupan di masyarakat, bahkan konflik keluarga.

Jika keluarga Sasak sudah terbentuk, kebudayaan Sasak memiliki panggilan-panggilan tertentu yang unik terhadap anggota-anggota kekerabatan yang ada. Misalnya, *Amak* untuk panggilan bapak, sedangkan jika keturunan bangsawan, maka dipanggil Mamiq, *Inak* untuk panggilan ibu, *Semeton* untuk saudara laki-laki dan perempuan, *Papu Balo'* untuk kakek nenek mereka, dan sebagainya.

Konsep Kekerabatan Suku Sasak

Konsep kekerabatan suku Sasak terlihat cukup sederhana. Suku ini hanya memisahkan sistem kekerabatan mereka menjadi dua kelompok, yaitu keluarga batih (keluarga inti) dan keluarga luas.

a. Kurenan atau keluarga kecil (inti)

Konsep keluarga batih dalam suku Sasak adalah terdiri dari bapak, seorang atau lebih ibu, dan beberapa anak. Keluarga model ini sering disebut dengan istilah *sekurenan*. Namun, sebenarnya istilah *sekurenan* bukan merujuk pada unsur-unsur keluarga tersebut, akan tetapi merujuk pada konsep kehidupan dan perekonomian. Artinya, meskipun dalam keluarga tersebut terdiri dari bapak, seorang atau lebih ibu, dan beberapa anak, namun jika di dalamnya ikut juga orang lain bermukim dan makan, misalnya nenek,

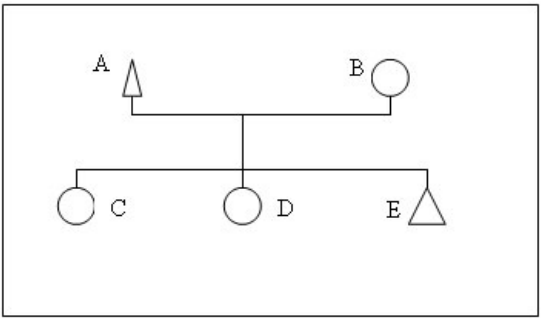
[114]Amin, *Adat*..., hlm. 145.

paman, bibi, atau pembantu, maka mereka juga dianggap bagian dari keluarga yang harus dihidupi secara ekonomi.[115]

Jika *sekurenan* sudah terbentuk, maka dalam interaksi kehidupan nyata, keluarga Sasak memiliki panggilan-panggilan tertentu terhadap anggota-anggota sekurenan tersebut, yaitu:

1. Bapak akan dipanggil oleh anak-anaknya dengan panggilan *Amaq*,[116] sedangkan oleh isterinya dipanggil *Pun*
2. Ibunya akan dipanggil oleh anak-anaknya dengan panggilan *Inaq* dan oleh suaminya akan dipanggil *Pun Nina*
3. Anak yang paling besar (*perangga*) dipanggil *Tekakaq*
4. Anak yang paling kecil dipanggil *Teradiq*

Konsep sekurenan dalam suku Sasak dapat dijabarkan dari tabel sebagai berikut:



Skema *sekurenan* Sasak

[115]Amin, *Adat*..., hlm. 145.

[116]Namun bagi orangtua yang berasal dari golongan bangsawan, maka bapak oleh anak-anaknya akan dipanggil Mamiq. Stratifikasi sosial bangsawan Lombok terbagi menjadi tiga yaitu *Raden* untuk bangsawan yang tinggal di Bayan, *Lalu* untuk bangsawan Lombok secara umum, dan *Tuan Guru* untuk bangsawan Lombok dalam bidang keagamaan. Sedangkan *Mamik* adalah sebutan pengganti untuk bangsawan Sasak, baik yang bergelar Lalu atau Raden. *Raden* adalah sebutan untuk bangsawan Bayan laki-laki dan *Dende* untuk bangsawan perempuan

Keterangan:

A = suami

B = Isteri

C = Anak Pertama

D = Anak kedua

E = Orang lain yang ikut dalam keluarga tersebut

b. Sorohan atau Keluarga Luas

Sorohan adalah istilah suku Sasak untuk menyebut keluarga luas mereka. Secara umum, istilah sorahan merujuk pada silsilah suami isteri yang mengarah pada kakek nenek mereka masing-masing dan saudara-saudara yang berasal dari kakek nenek tersebut.

Dalam sorahan dikenal sebutan-sebutan tertentu, seperti.

1. *Papuq baloq*, yaitu sebutan untuk kerabat suami isteri garis ke atas (kakek nenek hingga yang paling tua)
2. *Semeton jari,* yaitu sebutan untuk kerabat suami isteri garis ke samping
3. *Papuq bai*, yaitu sebutan untuk kerabat suami isteri garis ke bawah
4. Saudara perempuan bapak dan ibu disebut dengan *Inaq Kaka* (dibaca *Inak kake*)
5. Saudara laki-laki bapak dan ibu disebut dengan *Amaq Kaka* (dibaca *Amak kake*)

Sehubungan dengan *Papuq Baluq* (kerabat garis ke atas), orang Sasak juga memiliki sebutan-sebutan tersendiri, yaitu:

1. *Amaq* adalah sebutan untuk bapak
2. *Papuq* adalah sebutan untuk orangtua dari bapak

3. *Baloq* adalah sebutan untuk orangtua dari *Papuq*
4. *Tata* adalah sebutan untuk orangtua dari *Baloq*
5. *Toker* adalah sebutan untuk orangtua *Tata*
6. *Goneng* adalah sebutan untuk orangtua *Toker*
7. *Keloyok* adalah sebutan untuk orangtua *Goneng*
8. *Kelatek* adalah sebutan untuk orangtua *Keloyok*
9. *Gantung* siwur adalah sebutan untuk orangtua *Kelatek*
10. *Wareng* adalah sebutan untuk orangtua *Gantung Siwur*.[117]

Selanjutnya, sehubungan dengan *Semeton jari* (kerabat ke samping), orang Sasak juga memiliki sebutan berbeda, yaitu:

1. *Semeton* adalah sebutan untuk adik atau kakak seseorang
2. *Pisa'* atau *Menasa sekali* adalah sebutan untuk anak dari saudara seseorang
3. *Sempu sekali* atau *Menasa dua* adalah sebutan untuk anak dari *misan* orangtua seseorang
4. *Sempu dua* atau *Menasa telu* adalah sebutan untuk *Sempu* dari orangtua seseorang

Adapun sehubungan dengan *Papuq Bai* (kerabat garis ke bawah), suku Sasak memiliki sebutan-sebutan sebagai berikut:

1. *Naken* atau *Ruwan* adalah sebutan untuk anak saudara laki-laki atau perempuan, atau anak laki-laki maupun

[117]Wawancara dengan Lalu Gde Suparman, seorang budayawan dan tokoh adat Sasak-Lombok, pada tanggal 16 Maret 2004; Yusuf Efendi, Budaya Melayu:"Sekurenan dan Sorohan: Keluarga dan Kekerabatan Suku Sasak, Nusa Tenggara Barat", diakses tanggal 12 Agustus 2012

perempuan dari *Sempu* atau *Menasa sekali* atau dua kali seseorang

2. *Mentoaq* adalah sebutan untuk orangtua laki-laki atau perempuan dari isteri seseorang (mertua)
3. *Menantu* adalah sebutan untuk isteri atau suami dari anak seseorang, baik laki-laki maupun perempuan
4. *Sumbah* adalah sebutan untuk orangtua *Menantu*
5. *Kadang waris* adalah sebutan untuk ahli waris seseorang yang berasal dari satu leluhur laki-laki.

Perlu untuk disebutkan di sini, bahwa istilah untuk pencarian kerabat dari suami (pihak laki-laki), biasa disebut dengan istilah *nurut lekan mama*. Adapun dari isteri (pihak perempuan) disebut dengan *nurut lekan nina*. Dikarenakan kebudayaan Sasak menganut sistem patriakhi (laki-laki menjadi sumber utama), biasanya pencarian kerabat didominasi dari pihak laki-laki (*nurut lekan mama*). Hal ini dibuktikan dari hukum adat waris, di mana laki-laki memiliki bagian yang lebih banyak.[118]

Konsep keluarga luas ini masih dijaga dengan baik oleh orang Sasak hingga sekarang. Hal ini dapat dilihat dalam proses upacara adat perkawinan *sorong serah* (memberi dan menerima). *Sorong serah* adalah proses tawar menawar mahar (maskawin) suku Sasak. Dalam proses tersebut, uang bayar adat yang diterima pengantin perempuan akan dibagi-bagikan kepada seluruh keluarga yang hadir maupun tidak dalam upacara tersebut. Pembagian dimaksudkan sebagai pemberitahuan bahwa mereka telah menikah dan permohonan doa restu atas pernikahan tersebut.

[118]Amin, *Adat* ..., hlm. 145 -146; dan Wawancara dengan Lalu Gde Suparman, budayawan dan tokoh adat Sasak-Lombok, tanggal 16 Maret 2004.

Pola kekerabatan suku Sasak yang lebih menekankan kepada garis patrilineal, yakni ikatan silsilah antarindividu dari garis laki-laki, seperti anak laki-laki, ayah, saudara laki-laki, ayah dari ayah, dalam pandangan Ali Syahbana, akan menempatkan kaum laki-laki pada kedudukan yang menentukan dalam hampir semua aspek kehidupan, seperti dalam hal kepemimpinan dan kekuasaan, kepemilikan tanah, pewarisan kekayaaan, dan menjadi wali utama pengantin perempuan maupun laki-laki dalam perkawinan.[119]

3. Tokoh Adat dan Agama

Kepemimpinan tradisional maupun struktur kepemimpinan mayarakat *Wetu Telu* di Bayan mencerminkan nilai-nilai dan praktek tradisional mereka. Nilai-nilai asli masyarakat Bayan melahirkan figur kepemimpinan lokal, seperti *Pemangku, Perumbak* dan T*uaq Lokaq*. Setelah kedatangan Islam di Bayan, *Kyai* tampil sebagai pemimpin tanpa menghilangkan kepemimpinan tokoh-tokoh lokal. Dengan demikian masyarakat *Wetu Telu* di Bayan menerima kepemimpinan *Pemangku, Perumbak,* dan *Toaq lokaq* berdampingan dengan *Kyai* yang peranannya muncul seiring dengan masuknya orang-orang Bayan ke dalam agama Islam.[120] Pembahasan berikut akan akan menguraiakan peran-peran khusus yang disandang *Pemangku*, *Perumbak*, dan *Toaq Lokaq* serta bagaimana perbedaannya dengan peran *Kyai*.

a. Pemangku

Secara umum *Pemangku* dapat diklasifikasikan dalam dua katagori: *pertama, Pemangku* yang tinggal bersama

[119]Sutan Takdir Alisyahbana, *Indonesia: Social and Cultural Revolution* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966), hlm. 5-6.

[120]Erni Budiwanti, *Islam Sasak* ..., h. 202

keluarga mereka di dalam sebuah *kampu*,[121] dan bertindak sebagai pemimpin lingkungan masyarakat mereka [*gubug*] dan *kedua*, *Pemangku* yang menjalankan tugas khusus dalam berbagai kegiatan serimonial [*begawe*].

Ada empat *Pemangku* yang tinggal bersama keluarga inti di *kampu* mereka, yaitu di Bayan Barat, Bayan Timur, Karangsalah, dan Karangbajo. Selain *Pemangku* Karangbajo, ketiga *pemangku* lainnya disebut *den Mangku* atau *Raden* Mangku, karena masih keturunan bangsawan.

Pemangku Bayan Timur memegang kedudukan tertinggi di antara seluruh pemuka adat lainnya. Ia mengidentifikasikan dirinya sebagai *Pemangku* Adat Bayan Agung, sebuah sebutan yang menunjukkan kedudukan tertinggi di komunitas Bayan. Ia memiliki *kampu* yang paling besar di mana keluarga kerajaan susuhunan Bayan pernah tinggal di sini. Sebagai orang yang memegang otoritas tertinggi dalam struktur adat, maka ia memiliki wewenang memimpin setiap *begundem* [rapat adat] dan membantu para pejabat dalam mencapai kata sepakat.[122] Misalnya, sebelum melaksanakan sebuah ritual penting, seperti *Pesta Alip*[123] dan maulid, maka sebuah *begundem* digelar di *kampu-*

---

[121]*Kampu* adalah sebuah kompleks pemukiman di mana tokoh-tokoh adat zaman dahulu pernah menetap bersama keluarga mereka. Tiap-tiap *kampu* di Bayan memiliki arsitektur yang berbeda. Sebuah *kampu* juga menjadi pusat *gubug* di mana diselenggarakan upacara besar-besaran yang melibatkan semua warga *gubug*. Karena alasan ini, *pemangku* yang menetap di *kampu* juga disebut *pemangku gubug*. Beberapa *kampu* yang terletak di Bayan Timur, Bayan Barat, dan Karangsalah merupakan tempat anak keturunan raja zaman dahulu [susuhunan Bayan], *Ibid*, h. 203

[122]Wawancara dengan Raden Mangku Bayan Timur Sunda Deria, pada tanggal 13 November 2003. Sunda Deria adalah *Pemangku* Adat Bayan Timur yang menggantikan posisi Raden Singaderia, tokoh kharismatik *pemangku* Adat Agung Bayan yang meninggal dunia pada tanggal 26 November 2002

[123]*Pesta Alip* atau orang Bayan biasa menyebutnya dengan *Begawe Alip*, adalah suatu prosesi adat dan kepercayaan dalam rangka pemugaran *Makam Reaq* [makam agung atau makam suci] raja-raja Bayan yang diadakan secara

nya dengan dihadiri *pemangku, Kyai,* dan *toaq lokaq* dalam rangka memepersiapkan segala keperluan ritual.

Tingginya posisi *pemangku* Adat Bayan Agung tercermin juga dalam perannya untuk melantik *Kyai Kagungan* baru yang terdiri dari *Penghulu*, *Lebai*, *Ketp*, dan *Modin* yang terpilih melalui *begundem* di *kampu*-nya. Pada hari pelantikan mereka, *Pemangku* Bayan Agung menyerahkan *sapuk kagungan*[124] bagi masing-masing mereka. Selanjutnya apabila *Kyai Kagungan* mundur dari jabatannya, maka mereka harus mengembalikan *sapuk kagungan* tersebut kepada *Pemangku* Adat Bayan Agung yang selanjutnya menyimpan benda-benda keramat tersebut di *Bale Beleq* dan mengeluarkannya kembali secara seremonial bagi para pemuka adat baru yang dilantik.

Selanjutnya, *Pemangku* yang kedua, diidentifikasi berdasarkan spesialisasi peranan khusus yang mereka sandang dalam berbagai upacara seremonial adat. Mereka terdiri dari: [i] *Pemangku Pembaun Ijuk* yang tugas pokoknya adalah mengumpulkan serat buah kepala kering [ijuk] untuk atap masjid kuno dan rumah-rumah yang menaungi pemakaman leluhur; [ii] *Pemangku Penjeleng* yang bertugas membersihkan pusaka-pusaka keramat, seperti keris dan tombak dengan menggunakan minyak khusus yang dinamakan *buratbelonyo*; [iii] *Pemangku Pembacang* yang bertugas menjinakkan kerbau dengan menggunakan mantra tertentu dan mengikat kaki-kakinya sebelum disembelih; [iv] *Pemangku Walin Gumi* atau *Lokaq Pembangar* yang bertugas menenangkan arawah-arwah leluhur yang menempati tempat-tempat tertentu. Biasanya ia memimpin

---

besar-besaran setiap 8 tahun sekali. Lihat J.Van Ball, *Pesta Alip di Bayan*, [Jakarta: Bhratara, 1976], h.11

[124]*Sapuk kagungan* adalah ikat kepala yang terbuat dari kain putih berbentuk lingkaran. Ikat kepala ini merupakan pusaka yang disimpan di *bale beleq,* salah satu bangunan keramat di Bayan Timur

upacara *membangar* yang dilaksanakan sebelum pembukaan tanah baru untuk tempat tinggal atau bercocok tanam; [v] *Pemangku Pembaun Imaq-Imaq* yang tugasnya untuk membangun tiang bambu masjid kuno dan rumah bambu *Makam Reak*; [vi] *Pemangku Ngempok Nyiur* yang tugasnya sebagai pemeblah tempurung kelapa dan membuatnya makanan sesaji yang akan dihidangkan sebelum pembacaan lontar; [vii] *Penguban* yang bertugas membawa payung besar [*pajeng agung*] dalam sebuah prosesi ritual; dan [viii] *Pemomong* yang bertugas mengatur posisi berbaris dalam sebuah prosesi ritual.[125]

b. Perumbak

Perumbak adalah sebutan bagi pejabat adat yang tugas khususnya adalah menjaga, dan merawat makam leluhur Bayan yang terletak di utara dan selatan Bayan, yang disebut dengan *Gedeng Lauk* dan *Gedeng Daya*. Di samping itu, mereka juga bertugas memelihara dan menjaga kebersihan hutan konservasi yang mengitari kedua tempat tersebut.

Kedua *gedeng* tersebut ditandai dengan dengan bebatuan yang ditegakkan yang jumlahnya, menurut orang-orang Bayan, tidak dapat dihitung karena jumlahnya selalu berubah. Batu-batuan yang menendai kuburan ini diperlakukan dengan penuh kekeramatan karena dianggap menyimpan kekuatan supranatural dari figur-figur keramat yang dimakamkan di sini. Adalah Raden Titi Mas Mutering Langit dan Raden Titi Mas Mutering Alam yang dimakamkan di *Gedeng Lauk* dan *Gedeng Daye*. Keduanya adalah putra-putra dari susuhunan Bayan. Konon di masa lalu, Raden Titi Mas Mutering Langit diserahi tugas menjaga wilayah laut, dan orang Bayan percaya bahwa dengan kekuatan supranaturalnya ia mampu mengontrol habitat laut dan kesuburan tanah yang berbatasan dengan laut. Sedangkan Raden Titi Mas Mutering Alam menguasai daratan.

[125]Erni Budiwanti, *Islam Sasak*..., h. 206

Orang-orang Bayan *Wetu Telu* meyakini bahwa roh dan kekuatan supranaturalnya mengendalikan kesuburan tanah.

Perumbak Lauk dan keluarganya tinggal di sebuah rumah bambu di dekat *gedeng Lauk*, begitu juga dengan *Perumbak Daya* tempat tinggalnya tidak jauh dari *Gedeng Daya*. Hal ini dimaksudkan untuk memudahkan mereka merawat *gedeng* dan mengawasi kawasan hutan yang mengitari kedua *gedeng tersebut*. Hutan ini dianggap keramat [*hutan kemalik*], karenanya menaebang pohon-pohonnya merupakan tindakan yang terlarang. Lebih dari itu, bercocok tanam da bertempat tinggal di situ juga tidak diperbolehkan. *Perumbak Gedeng Lauk* dan *Gedeng Daya* ini bertugas seperti layaknya polisi hutan yang mencegah masuknya para pencuri kayu hutan, dan mencatat setiap ada pelanggaran di kedua *gedeng* dan selanjutnya melaporkannya kepada *Pemangku* Karangbajo.

Pemangku Karangbajo juga disebut *Pemangku Tengah*. Artinya, ia bertindak sebagai penengah tempat *Perumbak Lauk* dan *Daya* meminta nasihat dalam menjalankan tugas mereka.

Selanjutnya, tanggung jawab *Pemangku* juga erat kaitannya dengan pemeliharaan makam-makam keramat. *Pemangku* Bayan Barat dan *Pemangku* Karangbajo dengan dibantu oleh *Perumbak Lauk* dan *Perumbak Daya*, menyelenggarakan *Pesta Alip Luir Gama*, yakni sebuah upacara yang diadakan sebelum memugar makam keramat *Gedeng Lauk* dan *Gedeng Daya*. Sedangkan *Pemangku* Bayan Timur dan Karangsalah dengan dibantu oleh warga dari Loloan menyelenggarakan *Pesta Alip*, yakni sebuah upacara yang diadakan sebelum memugar *Makam Rea'*.[126]

[126]*Makam Reaq* adalah makam leluhur tertua di Bayan. Masyarakat Bayan meyakini Susuhunan Bayan I di makamkan di situ, sedangkan *Gedeng Lauk* dan *Gedeng Daya* adalah pemakaman keturunan Susuhunan Bayan.Wawancara

c. Toaq Lokaq

Toaq Lokaq[127] adalah orang-orang tua terpandang dan secara bersama-sama memelihara keutuhan nialai-nilai lokal, menyelesaikan masalah-masalah adat, seperti perkawinan, menentukan denda kawin lari, hak dan kewajiban berkenaan dengan pemanfaatan tanah komunal. Sedangkan untuk kasus-kasus hukum lebih dipercayakan kepada kepala desa bersama perangkatnya, dengan didampingi oleh salah seorang tetua adat setempat.

Pola kepemimpinan tradisional maupun strukutur kepemimpinan Bayan, mencerminkan nilai-nilai dan praktek tradisional mereka, dan dalam konteks ini memberikan makna yang menempatkan peran adat sangat signifikan, sehingga tepat apa yang ditulis Alisyahbana, "...karena adat secara ideal dipandang sebagai karya para leluhur, keturunan yang masih hidup merasa bahwa setiap kali mereka mempraktekkan adat, tindakan-tindakan mereka diawasi oleh arwah leluhur tersebut. Para leluhur dianggap sebagai makhluk supranatural yang memiliki kekuatan yang bisa mempengaruhi kehidupan anak cucunya"[128].

---

dengan Raden Sunda Deria, pada tanggal 13 November 2004; Bandingkan dengan Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*, h. 208

[127]Terminologi *Toaq Lokaq* menurut bahasa universal etnis Sasak, adalah sebutan hormat kepada "orang-orang tua terpandang" baik selaku pimpinan formal, seperti kepala kliang/desa, ketua RT-RW, atau pimpinan madrasah, para pejabat pemerintahan, ataupun sebgai pimpinan informal, seperti Tuan Guru, pemimpin pesantren, pemuka-pemuka agama, penghulu kampung, para warga yang sudah naik haji, dan para tetua adat di lingkungan masing-masing. Dengan demikian, term *"Toaq Lokaq"* lebih mengacu kepada person, bukan institusi atau dewan tetua, sebagaimana dipahami oleh Erni Budiwanti, *Islam Sasak...,* h. 208. Erni mengemukakan bahwa dewan tetua adat. Mereka terdiri dari anggota-anggota tertua komunitas desa yang memahami nilai-nilai budaya dan tradisi desa Bayan. Sebagai bagian dari pemuka adat, mereka harus menghadiri setiap *begundem* dalam rangka memecahkan setiap persoalan yang terjadi di desa Bayan. Lihat Idrus Abdullah, *Penyelesaian Sengketa Melalui...*, h. 113

[128]Sutan Takdir Alisyahbana, *Op. Cit.*, h. 48

d. Kyai

Di Bayan terdapat empat puluh orang *Kyai*[129] adat. Mereka bisa diklasifikasikan dalam dua katagori, yaitu *Kyai kagungan* dan *Kyai Santri*. *Kyai Kagungan* terdiri atas empat pejabat utama yaitu: *Penghulu, Ketip, Lebai, dan Modin*. Mereka disebut *Kyai Kagungan* karena pengangkatan mereka melalui *gundem* dan diresmikan di *Kampu* Bayan Timur oleh *Pemangku* Adat Bayan Agung. Masing-masing *Kyai Kagungan* mempunyai pengikut yang disebut *Kyai Santri* yang jumlahnya 38 orang, dengan perincian sebagai berikut: *Penghulu* mempunyai 20 *Kyai Santri*; *Lebai* mempunyai 10 *Kyai Santri*; dan *Ketip* mempunyai 6 *Kyai Santri*, dan hanya *modin* tidak mempunyai *Kyai* Santri. Sehingga jumlahnya sebanyak 36 *Kyai Santri*. Jumlah 36 orang *Kyai Santri* ini ditambah dengan 4 orang *Kyai Kagungan*, maka jumlahnya menjadi 40 orang. Jumlah ini mengikuti mazhab Syafi'i yang menganjurkan sekurang-kurangnya 40 orang Muslim laki-laki sebagi syarat syah melaksankan shalat jum'at di masjid.

Kyai Kagungan bisa dibedakan dengan *Kyai Santri* dari seragam yang mereka kenakan. *Kyai Kagungan* mengenakan ikat kepala kain putih berbentuk lingkaran [*sapuk kagungan*], kemeja putih, kain tenunan merah tua [*londong abang*] dan kain tenunan abu-abu yang dililitkan dari pinggang hingga betis, sedangkan *Kyai Santri* mengenakan ikat kepala kain putih berbentuk segi tiga, kemeja putih, dan kain batik yang dililitkan dari pinggang hingga betis.

Penghulu mempunyai kedudukan tertinggi di antara para *Kyai* di Bayan. Di masjid kuno *Wetu Telu, Penghulu* bertindak sebagai imam dalam shalat berjama'ah, sementara *Lebai* dan

[129]Term *Kyai* disini berbeda dengan sebutan *kyai* pada umumnya yang menguasai ilmu agama, tapi *kyai* dalam komunitas *Wetu Telu* didapat karena keturunan, bukan karena kemampuannya dalam penguasaan ilmu-ilmu agama.

Ketip berdiri di sebelah kanannya. Sedangkan seluruh *Kyai Santri* yang menjadi makmum berdiri di belakang mereka.

Jabatan *Penghulu* sebelum tahun 1978, diisi dengan cara pemilihan di antara kaum bangsawan Bayan Timur, karena itu ia biasanya disebut *Penghulu Raden*, namun sejak tahun 1978 posisi ini diberikan kepada orang biasa [*jajar karang*] khusunya dari dua kelompok silsilah yang berasal dari Satinggi Daya dan Loloan. Meskipun begitu, keturunan *Penghulu Raden* masih mendapat pengakuan formal. Sedangkan posisi *Lebai*, *Ketip*, *Modin*, dan *Kyai Santri* sejak dari awal memang sudah diberikan kepada orang biasa [*jajarkarang*] dengan sebutan *"Amaq"*. Jadi sebutannya *Amaq Penghulu, Amaq Ketip, dan Amaq Modin*.

Kehadiran *Pemangku, Perumbak, Toaq Lokaq, dan Kyai* dalam setiap *begundem* memiliki makna penting dalam komunitas *Wetu Telu* di Bayan. Albert Leeman mengemukakan pandangannya tentang peran kooperatif antara *Pemangku* dan *Kyai,* lebih lanjut, ia mengatakan bahwa *"pemangku* dan *Kyai* sama sekali tidak bisa dipandang sebagi pihak-pihak yang bersaing di desa-desa *Wetu Telu* yang masih utuh. Agaknya mereka lebih merupakan representasi polaritas kepercayaan yang menyingkapkan ciri-ciri sinkretis, dan penyelarasan pertentangan-pertentangan nyata melalui aktivitas mereka".[130]

Secara umum realitas keragaman umat Islam di Indonesia mengindikasikan bahwa pada berbagai tempat di negeri ini pemahaman Islam sangat bervariasi, dan ini mengakibatkan berbagai perbedaan dalam interpretasi dan pelaksanaan ajaran agama. Penyebaran agama Islam yang

[130]Albert Leeman, *Internal and External Factors of Socio-Cultural and Socio-Economic Dynamics In Lombok [Nusa Tenggara Barat]*, Vol.8, [Schweiz: Geographisches Institut ABT. Anthropogeographie Universitat Zurich, 1989], h. 27

tidak merata dan pelestarian kepercayaan lokal sebelum masuknya Islam, yang tertanam kuat dalam struktur lokal menjadi faktor penting yang sangat mempengaruhi derajat penerimaan dan pemahaman Islam yang berbeda-beda. Adam Schwarz mengatakan, "…sama sekali tidak keliru mengatakan bahwa komunitas tersebut terdiri dari mereka yang menganggap Islam hanyalah tambahan terakhir pada kantong tradisi kultural yang campur aduk.[131]

Sebelum Islam, berbagai macam adat kuno dan kepercayaan lokal banyak dipraktekkan dan sangat menyatu dengan struktur lokal sosial. Selanjutnya ketika Islam datang, ia berhadapan dengan nilai-nilai lama yang beberapa diantaranya mengandung unsur-unsur Hindu-Budha. Alih-alih membersihkan sepenuhnya anasir non-Islami, Islam juga diakomodasikan dan pada akhirnya disinkretisasikan ke dalam tradisi lokal. Keberadaan Islam *Abangan* di Jawa, dan Islam *Wetu Telu* di Lombok merupakan bukti bahwa Islam dipraktekkan dengan kepercayaan lokal yang mengandung anasir non-Islami.

Di pulau Jawa dan Lombok, Islam sarat diwarnai oleh kebudayaan asli setempat "…Islam, dengan segelintir pengecualian, dipraktekkan di seluruh kepulauan Indonesia sebagai sebuah agama tradisional rakyat. Dimana-mana Islam disatukan dengan kepercayaan lokal".[132] Di samping itu juga tidak terlalu mengejutkan mendapati bahwa mayoritas orang Islam nominal memandang Islam secara sempit sebagai syãhadat, berpantang makan daging babi, dan minum alkohol serta berkhitan bagi kaum prianya.

Perbedaan perspektif dan pemahaman dalam menyerap dan menjalankan ajaran-ajaran Islam, serta akomodasi

---

[131]Adam Schwarz, *A Nation in Waiting in 1900s*, [Australia: Allen & Unwin Pty Ltd., 1994], h. 163

[132]*Ibid*., h. 166

agama ini ke dalam struktur lokal yang spesifik telah menyumbang pluralitas dan parokialitas Islam di Indonesia. Soebardi mendeskripsikan pluralitas kultur Islam sub kultur di Indonesia:

> "Realitas kehidupan Islam sangat pluralistik. Seseorang bisa menjumpai berbagai perbedaan cara orang Islam dan menjalankan ajaran Islam. Kelompok-kelompok ortodoks menjalankan kewajiban-kewajiban agama dengan penuh ketaatan. Di pihak lain, ada banyak sekali orang yang menyebut dirinya Islam tetapi pengetahuan tentang hukum dan ajarannya sangat dangkal dan tidak sempurna serta mereka tidak bertindak tanduk menurut petunjuk agama mereka dalam kehidupan sehari-hari. Bisa ditambahkan di sini bahwa ada banyak sekali anasir peribadatan yang berasal dari zaman pra Islam"[133]

Berdasarkan elaborasi di atas terlihat bahwa terdapat pluralitas ekspresi keberagamaan di Indonesia. Di pulau Lombok terdapat dua varian Islam yang dipisahkan secara diametral, yakni antara Islam *Wetu Telu* dan Islam *Waktu Lima*. Islam *Wetu Telu* dapat dikatagorikan sebagai agama tradisional, sementara Islam *Waktu Lima* dikatagorikan agama *samãwi*.

Islam *Waktu Lima*, adalah sebutan khas suku Sasak untuk membedakannya dengan varian Islam *Wetu Telu* di pulau Lombok. Komunitas *Waktu Lima* dapat diidentifikasi berdasarkan kebiasaan, kepercayaan dan ritus keberagamaan yang dipraktekkan sesuai dengan Islam normatif. Islam *Waktu Lima* adalah prototipe komunitas Islam di Bayan yang ditandai oleh ketaatan dalam melaksanakan ajaran-ajaran Islam. Komitmen mereka terhadap syari'ah lebih besar dibandingkan komunitas *Wetu Telu*.[134]

---

[133]Soebardi, "The Place of Islam" in Ekaine Me. Kay, ed. , *Study in Indonesian History*, [Australia: Pitman Publishing pt. Ltd, 1976], h. 39

[134]Erni Budiwanti, *Op. Cit*., h. 7

Waktu Lima adalah sebutan bagi komunitas Islam yang mendasarkan diri pada praktek dan ritual ibadah berdasarkan ketentuan rukun Islam yang lima, yaitu: syahadat; shalat lima waktu sehari-semalam; puasa Ramadhan; membayar zakat; dan menunaikan haji ke Mekkah jika mampu. Kecintaan yang tinggi terhadap praktek-praktek ibadah ini maupun terhadap syari'ah membuat komitmen mereka terhadap aturan dan pranata adat lokal menjadi menipis. Bagi mereka, adat, khusunya yang bertentengan dengan hukum Islam, sudah sejak lama ditinggalkan oleh *Waktu Lima*. Hanya bagian-bagian tertentu dari adat, terutama yang tidak bertentangan dengan Islam, yang masih dipertahankan.

Aspek fundamental bagi komunitas *Waktu Lima* adalah akidah sebagai sebuah sistem keyakinan Islam, yaitu iman-tauhid. Pengertian dasar iman adalah sikap percaya adanya Allah. Artinya, manusia yang beriman mempunyai sikap hidup yang memandang Tuhan sebagai Maha Satu, yang benar segala-galanya dalam hidup dan mengabdi hanya kepada-Nya.[135] Tauhid adalah keyakinan yang mengesakan Allah yang diformulasikan dalam kalimat *Thayibah*: *La ilaha Illa Allah*, Tiada Tuhan selain Allah, Tiada Tuhan yang Esa selain Allah, tiada Tuhan yang disembah selain Allah sebagi pencipta dan sumber segal kehidupan. Dengan demikian iman-tauhid adalah percaya kepada Allah dan mengesakan-Nya. Ini merupakan aspek lahir akidah.

Selain ajaran tauhid sebagai pilar utama dalam Islam, ibadah *mahdhah* [dimensi vertikal] merupakan bagian dari Islam normatif yang ketentuan hukumnya sudah diatur secara jelas dalam kedua teks suci tersebut. Ibadah *mahdhah* tidak memerlukan ijtihad untuk mencari penafsiran lebih jauh, namun ia hanya perlu diamalkan. Dalam bahasa

[135]J. Suyuthi Pulungan, *Universalisme Islam*, [Jakarta: MSA, 2002], h.42

ritualnya, ia sering disebut sebagai *arkan al-Islam* yang meliputi syahadat, shalat, puasa, zakat, dan ibadah haji bagi yang mampu. Bukan hanya *arkan al-Islam* yang membentuk Islam normatif, kesalehan teologis lainnya yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-hadits juga sering menjadi rujukan utama ibadah dalam Islam *Waktu Lima* ini.

Pengetahuan tentang ajaran Islam dikembangkan oleh komunitas *Waktu Lima* di Bayan dengan mengadakan pengajian-pengajian rutin yang dikelola oleh beberapa *Tuan Guru*[136] yang aktif melakukan dakwah di daerah Bayan. Di samping itu mereka juga mendirikan beberapa lembaga pendidikan, seperti madrasah Babul Mujahidin dan pondok pesantren Nurul Bayan.

Adapun ritus-ritus yang dilakukan oleh komunitas Islam *Waktu Lima* di Bayan berbeda dengan yang dilakukan oleh komunitas *Wetu* Telu. Tradisi *ngurisang* [memotong rambut bayi], *aqiqah*, dan perayaan ritual-ritual Islam, seperti maulid, isra' mi'raj, perayaan hari raya idul fitri, idul adha, dan peringatan hari besar Islam lainnya, dilakukan dengan tradisi Islam Sunni, tanpa mencampur adukkan dengan tradisi adat local yang memuja leluhur, sebagaimana dipraktekkan oleh komunitas *Wetu Telu*. Semua ritual-ritual tersebut dilakukan di masjid. Keberadaan masjid Al-Bayani dan Al-Faruq memberi peluang kepada para *Tuan Guru* dan komunitas *Waktu Lima* untuk mentransformasikan ide-ide baru[137] tentang bagaimana idealnya sebuah masjid berfungsi berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadits.

---

[136]*Tuan Guru*, adalah sebutan tokoh agama [*Kyai*] dalam bahasa Sasak yang diyakini memiliki kualifikasi dalam ilmu-ilmu agama. Tercatat ada tiga orang *Tuan Guru* yang aktif melakukan dakwah di Bayan, yaitu *Tuan Guru* Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid dari Pancor Lombok Timur; *Tuan Guru* Haji Hazami Azhar dari Lendang Mamben Lombok Timur, dan *Tuan Guru* Haji Sofwan Hakim dari Kediri Lombok Barat

[137]Persepsi tentang masjid ini dipahami secara berbeda oleh komunitas *Wetu Telu*, bagi mereka semua ritual agama diselenggarakan di masjid kuno

Klasifikasi antara agama tradisional versus agama samawi ini bukan merupakan suatu yang terpisah satu sama lain. Kedua katagori ini bisa saling tumpang tindih, di mana sebuah katagori memiliki karakteristik tertentu yang juga bisa dipunyai katagori lain, begitu juga sebaliknya. Dengan kata lain, agama tradisional memuat nilai-nilai, konsep, pandangan, dan praktek-praktek tertentu hingga pada batas-batas tertentu juga bisa ditemukan dalam agama *samãwi*. Begitu juga halnya dengan agama samãwi bisa mengandung sesuatu yang ternyata lebih parokial.

Identifikasi *Wetu Telu* yang lebih mendekati agama tradisional ini, dan *Waktu Lima* yang lebih mendekati agama *samãwi* bukanlah merupakan pemisahan total. Ada muatan-muatan nilai yang dipunyai *Waktu Lima* yang juga dianut kalangan *Wetu Telu*. Penggunaan do'a-do'a berbahasa Arab yang diambil dari al-Qur'an, para *Kyai* yang menjalankan peran sebagai imam, dan majid merupakan anasir penting keprcayaan *Wetu Telu* yang diambil dari Islam universal. Dimasukkannya ayat-ayat al-Qur'an dalam praktek-praktek keagamaan *Wetu Telu* merupakan kualitas esoterik yang, bagaimana pun juga, tidak mengubah secara substansial bentuk-bentuk animistik dan antropomorpismenya.

Wetu Telu dan hanya para *Kyai* dan para santri serta tetua adat saja yang melakukannya. Sedangkan bagi komunitas *Waktu Lima* kehadiran masjid dipersepsi sebagai tempat ibadah yang terbuka bagi semua pihak, baik dari segi jenis kelamin, usia, pekerjaan, dan status sosial.

BAB III

SINKRETISME ADAT WETU TELU: WAJAH ISLAM LOKAL DI BAYAN LOMBOK

A. Akar Genealogis Islam Wetu Telu

Sebagaimana sudah dielaborasi sebelumnya, bahwa di kalangan masyarakat Sasak terdapat tiga kelompok keagamaan; *Sasak Boda*, *Wetu Telu, dan Waktu Lima*. Sasak *Boda* disebut-sebut sebagai agama asli masyarakat Lombok. Kendati dari penyebutannya mirip dengan kata Budha, mereka bukanlah penganut Budhisme, karena mereka tidak mengakui Sidharta Gautama sebagai figur utama pemujaannya maupun terhadap ajaran pencerahannya.[138] Agama *Boda* ditandai oleh animisme[139] dan panteisme[140]. Pemujaan dan penyembahan roh-roh leluhur dari berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan *Sasak Boda*.

Penganut Boda merupakan komunitas kecil dan masih ditemukan pada awal abad ke-20, tinggal di bagian utara Gunung Rinjani [Kecamatan Bayan dan Tanjung] dan di beberapa desa di sebelah selatan Gunung Rinjani. Diduga, dulunya mereka berasal dari bagian tengah pulau Lombok

[138]Erni Budiwanti, *Islam Sasak*..., h. 8

[139]*Animisme* adalah kepercayaan kepada roh-roh yang di anggap mendiami benda [pohon, batu, sungai,, gunung dan sebagainya]

[140]*Panteisme* 1] ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan-kekuatan dan hukum-hukum alam semesta; 2] penyembahan /pemujaan kepada semua Dewa dari berbagai kepercayaan.

dan mengungsi ke wilayah pegunungan untuk menghindari proses islamisasi.

Sementara penganut *Wetu Telu* diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka.[141] Dalam ajaran *Wetu Telu,* terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *Wetu Telu* menjadi sangat sinkretik.

Komunitas Islam *Wetu Telu* di Bayan, misalnya menganggap adat mereka sebagai nilai-nilai distingtif dan ekspresi dari identitas mereka. Adat memainkan peran sangat signifikan dalam komunitas ini.[142] Pengakuan terhadap Islam oleh orang-orang *Wetu Telu* Bayan tidak menggeser secara substansial bentuk-bentuk ibadah yang animistik dan antropomorpis, tetapi justru menyumbang lebih jauh bagi ideologi-ideologi asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batas yang jelas yang memisahkan ide-ide monoteistik Islam (tauhid) dari animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam adat mereka.

Komunitas masyarakat adat *Wetu Telu* di Bayan, merupakan kelompok sosial yang sampai hari masih teguh memegang tradisi yang diwariskan secara turun-temurun oleh leluhur mereka. Komunitas ini memraktekkan sebuah agama adat yang terbentuk dari sinkretisasi beberapa pengaruh, yaitu animisme, ajaran Hindu, dan ajaran Islam.[143]

---

[141]Tim Penyusun Monografi Daerah NTB..., h. 79

[142]Erni Budiwanti *Islam Sasak...,* h. 51

[143]Sven Cederrot, From Ancestor Worship to Monotheism Politics of Religion in Lombok", dalam *Temenos 32*. Didownload dari http://web.abo.fi/

Namun, dalam perkembangannnya pengaruh Islam lebih kuat, sehingga kepercayaan yang dianut komunitas ini kemudian lebih dikenal sebagai *Islam Wetu Telu*.

Mengenai kapan persisnya ajaran *Wetu Telu* berkembang di pulau Lombok, belum ditemukan sumber-sumber valid dan *reliable* yang dapat menjelaskannya. Memang, ada beberapa pendapat yang berusaha menjelaskan masalah ini, namun upaya tersebut masih berujung pada hipotesis semata. Oleh karenanya, paling tidak untuk sampai pada keterangan kapan mulai berkembangnya ajaran *Wetu Telu*, di bawah ini akan dijelaskan lima versi yang paling banyak dikemukakan para peneliti[144], yaitu: *pertama,* terkait hipotesis bahwa kepercayaan *Wetu Telu* merupakan implikasi dari proses islamisasi yang tidak tuntas. Artinya, eksistensi kepercayaan *Wetu Telu* beriringan dengan kedatangan Islam ke Lombok, tepatnya di daerah Bayan. Kedatangannya disambut kenyataan betapa kuatnya anasir kepercayaan tradisional (animisme, dinamisme, antropomorfisme: Boda). Di samping pengaruh dominan ajaran Hindu. Hal itu tentu cukup menyulitkan bagi para *muballigh* awal untuk "menyempurnakan" keberislaman masyarakat. Patalnya, belum tuntas mendakwahkan seluruh ajaran Islam, mereka terlanjur pergi untuk kemudian menebarkan Islam ke tempat lain, seperti Bima, Bali dan Sumbawa.

Disebutkan pula, sebelum pergi mereka menyerahkan kelanjutan dakwah itu pada para murid (yang kemudian disebuntan *kyai*). Dengan pengetahuan keislaman yang terbatas karena transmisi keilmuan tidak tuntas dari guru

---

comprel/temenos/temeno32/ceder.htm

[144]Tawaluddin Haris, *Islam Wetu Telu Sedikit Tentang Sejarah dan Ajarannya,* (Jakarta: UI Press, 1978); Tim Penyusun Monografi Daerah NTB...; Ahmad Amin, et all, *Adat Istiadat Daerah NTB...;* Erni Budiwanti *Islam Sasak...*; Asnawi, "Respons Kultural Masyarakat Sasak Terhadap Islam" dalam *Jurnal Ulumul*, IAIN Mataram, Vol. IX, Edisi 15 No. 1, 2005

mereka di satu sisi dan keengganan atau ketidakmampuan mereka menafsirkan dan memferivikasi ajaran Islam dengan adat, sehingga memungkinkan anasir kepercayaan tradisional tetap berbaur-campur dengan ajaran Islam dalam kesadaran masyarakat. Dengan bersikap *welcomed* terhadap *mixture* itu, secara tidak langsung mereka membuka jalan bagi munculnya ajaran Islam *Wetu Telu*.

Adapun versi *kedua* menyangkut metode dakwah para *kyai* itu sendiri, termasuk para pembawa Islam awal. Disebutkan bahwa dalam menyebarkan ajaran Islam ke tengah masyarakat, mereka berupaya untuk tidak seraya merusakadat-istiadatpenduduksetempat. Strategipenyiaran yang mereka kembangkan sebatas untuk mewarnai adat istiadat dengan ajaran Islam. Sehingga masyarakat tetap saja teguh memegangi tradisi lama, baik ketika para *muballigh* atau para *kyai* masih berada di tengah mereka, maupun setelah pergi berdakwah ke tempat-tempat lain.

Sikap toleran para penyebar Islam awal terhadap kepercayaan lokal tradisional mereka itu melahirkan persepsi tersendiri di kalangan masyarakat Bayan, bahwa ajaran Islam sejatinya tidaklah berbeda dengan kepercayaan leluhur mereka. Bahkan juga disebutkan bahwa ketika penyebar Islam datang (dalam hal ini yang paling sering disebut adalah Sunan Prapen) pertama kali ke Bayan. Mereka terlibat negosiasi dengan para pemuka adat. Hasil kompromínya adalah bahwa masyarakat akan memeluk Islam dengan syarat mereka dibiarkan tetap mempertahankan adat budaya nenek moyang beserta segala institusi sosialnya. Tak ayal, performa Islam yang kemudian muncul adalah suatu racikan ajaran yang disebut *Wetu Telu*. *Mixing* kreatif itu dimungkinkan mengingat Islam bercita rasa sufisme-mistisme yang sudah barang tentu toleran dengan anasir keberislaman apapun bentuknya, sejauh secara substansif

berpotensi mengantar manusia berhubungan dengan Tuhannya.[145]

Sementara itu, versi *ketiga* menyebukan bahwa tumbuhkembangnya *Wetu Telu* diakibatkan oleh kebijakan politik keagamaan para penguasa Hindu (Bali) di lombok. Disinyalir, kebijakan itu secara umum efektif menghambat proses-proses pembinaan keberagamaan umat dan pada saat yang sama membuka peluang terjadinya berbagai pola penghayatan keislaman yang secara teologis menyimpang. Disebutkan, upaya-upaya menghalangi pembinaan keislaman itu dilakukan dalam bentuk, antara lain, menghalag-halangi umat Islam yang hendak naik haji, para tokoh masyarakat dan agama diadu domba melalui pola-pola sistematis, tiap wanita sasak yang kawin dengan laki-laki Hindu dipaksa konversi ke agama suami atau minimal didorong untuk mencampuradukan dengan keyakinan Islamnya, dan juga mobilisasi aktivitas judi di tiap desa. Semua itu pada gilirannya menyebabkan ajaran Islam tidak secara sempurna dihayati dalam keberagamaan masyarakat. Kepercayaan *Wetu Telu* merupakan wujud konkrit dari ketidaksempurnaan tersebut.

Masih dalam langgam yang sama, sebagaimana diyakini versi *keempat*, bahwa upaya penyebaran agama Hindu aktif dilakukan menyusul semakin berkembangnya agama Islam pada masyarakat Sasak, khususnya di Bayan. Tersebutlah Dankian Nirartha, seorang pendanda berkasta Brahmana yang aktif berusaha menyebarkan agama Hindu berdasarkan mandat dari raja Bali. Dalam prakteknya, ia mencoba meramu berbagai unsur dalam ajaran Islam, Hindu, dan kepercayaan tradisional (Boda) dalam masyarakat, sehingga lebur menyatu menjadi satu entitas ajaran yang kemudian dikenal sebagai *Wetu Telu*.

---

[145]Fawaizul Umam, et.all, *Membangun Resistensi…,* h. 67

Sedangkan versi *kelima*, menyatakan bahwa ajaran *Wetu Telu* ini berasal dari zaman penjajahan Belanda yang menjalankan politik *devide ett impera* untuk memecah belah kekuatan Islam dengan melakukan dikotomi antara Islam *Wetu Telu* versus Islam *Waktu Lima*.

Beberapa kalangan melihat fenomena *Wetu Telu* dalam makna yang sama dengan penganut Islam *Abangan* di pulau Jawa, sebagaimana trikotomi yang diajukan Geertz, dan Islam Jawa yang ditulis oleh Mark Woodward. Akan tetapi, dilihat dari konsepsi dan cara pandang masing-masing pemeluknya, tidak tepat untuk mempersamakan antara keduanya. Menurut Zamakhsyari Dhofier, Islam *Abangan* hanya merupakan sebutan bagi orang Islam yang tidak taat melaksanakan ajaran Islam.[146]

Secara lebih rinci Abdul Jabar Adlan –sebagaimana dikutip Syamsudin—mengidentifikasi Islam *Abangan* sebagai kelompok yang: (1) Tidak melaksnakan atau jarang melakukan syari'at Islam dengan alasan belum sempat, meskipun mereka mengakui itu semua adalah kewajiban agama; (2) Masih melakukan apa yang dilarang agama, walaupun mereka mengakui bahwa hal-hal tersebut dilarang agama; dan (3) Mempunyai keinginan melaksanakan syari'at dan meninggalkan larangan syara' bila sudah tua.[147]

Berbeda dengan *Wetu Telu,* bagi mereka *Wetu Telu* adalah bentuk akhir dari keberagamaan, yang tidak akan beranjak menuju ajaran Islam *Waktu Lima*. Apabila ada di antar penganut *Wetu Telu* yang akhirnya memutuskan untuk menganut *Waktu Lima*, maka perubahan keyakinan ini

---

[146]Zamakhsyari Dhofier, *Santri-Abangan Dalam Kehidupan Orang Jawa: Terpong Dari Pesantren,* Prisma, V, (Juni 1978), h.64

[147]Syamsudin, *Peranan Nahdlatul Wathan Dalam Pengembangan Dakwah Islam di Lombok Melalui Pendekatan Pendidikan,* Skripsi, (Surabaya: Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel, 1982), h. 31

merupakan konversi [perpindahan agama], bukan merupakan sebauh pencapaian menuju derajat keberagamaan yang lebih tinggi. Dengan berpegang pada alasan ini, maka jelas terdapat perbedaan yang signifikan antar keduanya.[148]

Bagi orang luar [*outsider*], khususnya kalangan penganut *Waktu Lima*, berpandangan bahwa istilah *Wetu Telu* merupakan pencerminan dari praktek-praktek keagamaan mereka selama ini. Secara harfiah, penganut *Waktu Lima* mengartikan *Wetu Telu* dengan arti waktu tiga, dengan asumsi *Wetu* berarti waktu dan *Telu* berarti tiga. Mereka menafsirkan sebutan itu karena penganut *Wetu Telu* mengurangi dan meringkas hampir semua peribadatan dalam Islam menjadi hanya tiga. Orang *Waktu Lima* menganggap bahwa penganut *Wetu Telu* hanya melaksnakan tiga rukun Islam saja, yaitu mengucapkan syahadat, shalat dan puasa. Mereka meninggalkan rukun keempat dan kelima, yakni membayar zakat dan haji. Lebih jauh dalam pandangan *Waktu Lima,* penganut *Wetu Telu* cuma melaksanakan shalat tiga kali dalam sehari, yaitu subuh, maghrib dan isya'. Shalat zuhur dan asyar tidak mereka lakukan.[149]

Pandangan ini ditolak oleh kalangan *Wetu* Telu. Bahkan penyebutan Islam *Wetu Telu* ini disangkal oleh Raden Gedarip, seorang pemangku adat Karangsalah, dan Amaq Itrawasih, kyai Loloan. Menurutnya, Islam hanya satu, tidak ada polarisasi antara waktu tiga [*Wetu Telu*] dan Waktu Lima. "Sebenarnya *Wetu Telu* bukan agama, tetapi adat", ucapnya.[150] Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa masyarakat adat *Wetu Telu* ini mengakui dua kalimah syahadat, "Tuhan kami yang

[148]Muhammad Noor, Muslihan Habib dan Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius…,* h. 96

[149]*Ibid*.

[150]Wawancara dengan kyai Itrawasih dilakukan pada tanggal 27 Juni 2009 di tempat „khalwatnya" di tengah sawah desa Bayan. Lihat juga "Masjid Kuno dan *Wetu Telu* di Bayan Lombok", dalam http://www.lomboknews.com

kuasa dan nabi Muhammad sebagai utusan Allah". Dua kalimat syahadat pun diucapkan oleh penganut *Wetu Telu* ini, Setelah diucapkan dalam bahasa Arab, kata Gedarip, diteruskan dalam bahasa Sasak, misalnya: *Asyhadu Ingsun sinuru anak sinu. Anging stoken ngaraning pangeran. Anging Allah pangeran. Ka sebenere lan ingsun anguruhi. Setukhune Nabi Muhammad utusan demi Allah. Allahhuma shali Allah sayidina Muhammad"*. Artinya: "Kami berjanji [bersaksi] bahwa tidak ada Tuhan melainkan Allah, dan kami percaya bahwa nabi Muhammad adalah utusan Allah". Disebut "berjanji" karena diakui sudah menerima agama Islam.

Selanjutnya ia mensinyalir bahwa lahirnya istilah Islam *Wetu Telu* ini berasal dari zaman penjajahan Belanda yang menjalankan politik *devide et et impera* untuk memecah belah kekuatan Islam dengan melakukan dikotomi Islam *Wetu Telu* versus Islam *Waktu Lima*.[151]

B. Konsep Kosmologi Wetu Telu

Dalam komunitas *Wetu Telu*, tidak semua orang memiliki otoritas untuk menafsirkan ajaran yang mereka yakini. Menurut keyakinan mereka, agama adalah sesuatu yang esoterik, sehingga hanya orang-orang tertentu saja yang memiliki kapasitas untuk memberikan penjelasan tentangnya. Terkait hal ini, ada beberapa sumber otoritaritatif yang dijadikan rujukan para penganut *Wetu Telu* di Lombok, yaitu *Pemangku Adat Bayan Agung, Pemangku Karangbajo, Pemangku Karangsalah,* dan *Penghulu* yang dipandang sebagai pemilik dan penjaga pengetahuan yang terpercaya.[152] Pihak-pihak itulah yang juga memiliki otoritas untuk membuat wacana mengenai konsepsi sistem pandangan dunia penganut *Wetu Telu* yang benar di tengah

[151]*Ibid*., h. 2
[152]Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*, h. 203

maraknya penafsiran yang diskriminatif dari kelompok Islam mayoritas *(Waktu lima)*. Jika para penganut Islam *Waktu lima* menafsirkan *Wetu Telu* sebagai reduksi terhadap seluruh tata cara peribadatan menjadi tiga, maka para pemangku menolak dengan tegas tuduhan tersebut, karena mereka memiliki model penafsiran yang berbeda.

Istilah *Wetu* sering dikonotasikan dengan waktu oleh penganut Islam mayoritas, sehingga *Wetu Telu* dianggap sebagai sistem kepercayaan yang mereduksi segala sesuatu ke dalam tiga kategori. Padahal tidak demikian. Menurut para pemangku adat, *wetu* berasal dari kata *metu*, yang berarti muncul atau datang dari, sedangkan *telu* artinya tiga. Secara harfiah, istilah tersebut merujuk pada tiga tahap dalam siklus reproduksi, yaitu *menganak* atau melahirkan seperti manusia dan mamalia, *menteluk* atau bertelur seperti burung, dan *mentiuk* atau tumbuh seperti bijian-bijian, sayuran, buah-buahan, pepohonan, dan tumbuh-tumbuhan secara umum. Manusia dan hewan lahir dan bertelur, sedangkan tumbuhan berasal dari biji. Semua mahluk yang tercipta melalui tiga hal tersebut memiliki caranya masing-masing untuk menyelaraskan diri dengan lingkungannya. Masyarakat adat *Wetu Telu* menyadari hal ini, sehingga muncul keyakinan bahwa manusia dapat hidup secara nyaman di dunia asalkan mampu menjaga keharmonisan hubungan dengan mahluk-mahluk hidup lainnya.[153] Sedangkan jika dilihat secara maknawi, istilah *Wetu Telu* memiliki makna yang lebih rumit. *Wetu Telu* tidak hanya menunjuk pada tiga macam sistem reproduksi, tetapi juga menunjuk pada kemahakuasaan Tuhan yang memungkinkan mahluk hidup untuk berkembang biak melalui mekanisme reproduksi tersebut.

[153]Erni Budiwanti, *Islam Sasak...,* h.136

Dengan demikian, *Wetu Telu* juga menjelaskan tentang ketergantungan mahluk hidup satu sama lain. Untuk menjelaskan hal ini, pemangku adat membagi wilayah kosmologi menjadi dua kategori, yaitu jagad besar *(mayapada)* dan jagad kecil. Jagad besar, atau alam raya terdiri dari dunia, matahari, bulan, bintang, dan planet-planet lainnya. Sedangkan jagad kecil merujuk pada manusia dan mahluk-mahluk hidup lainnya yang sepenuhnya tergantung kepada alam semesta. Ketergantungan ini menyatukan dua dunia tersebut dalam sebuah kondisi *homeostatis* atau keseimbangan dan melalui keseimbangan tersebut tatanan alam semesta bekerja. Satu hal penting yang harus diketahui juga adalah bahwa keseimbangan alam semesta tersebut dapat terwujud karena kemahakuasaan Tuhan.

Ketergantungan kehidupan (jagad kecil) kepada jagad besar tercermin dalam kebutuhan mutlak jagad kecil atas sumber daya penting yang dimiliki jagad besar, seperti tanah, udara, mineral, api, dan sinar matahari. Ketergantungan ini berlaku bagi jagad besar yang tergantung dengan jagad kecil dalam bentuk pemeliharaan dan pelestarian. Dalam konteks ini, peran manusia sangat vital. Apabila manusia sebagai komponen penting dari jagad kecil menuruti nafsunya dalam bentuk eksploitasi yang berlebihan terhadap jagad besar, maka keseimbangan kosmos akan terganggu. Rusaknya harmoni kosmos secara langsung dapat dilihat dari seringnya terjadi bencana alam seperti banjir, tanah longsor, kekeringan, dan sebagainya, karena manusia tidak bertanggungjawab atas pemeliharaan alam semesta. Sebuah ilustrasi menarik tentang pentingnya menjaga keseimbangan kosmos disampaikan oleh *Pemangku* Adat Bayan dalam kalimat seperti ini: "Sebagai manusia kita membutuhkan tanah di mana kita bisa menyemai dan menumbuhkan benih-benih yang kita tanam, air untuk menguncupkan dan

mengembangkan benih tersebut, dan sinar matahari untuk mematangkan padi dan buah".[154]

Selain penjelasan tentang ketiga jenis mekanisme reproduksi dan kointerdependensi antara jagad besar dengan jagad kecil, komponen kepercayaan kosmologi *Wetu Telu* juga menjelaskan tentang konsep *Simpanan Ujud Allah,* yaitu manifestasi kebesaran dan kekuasaan Allah dalam sosok Adam dan Hawa. Secara simbolis Adam merepresentasikan garis keturunan ayah atau laki-laki, sedangkan Hawa merepresentasikan garis keturunan ibu atau perempuan. Dengan demikian, iman kepada Allah dalam keyakinan penganut *Wetu Telu*-- juga berarti mengakui penciptaan Adam dan Hawa.

Tripilar ini selanjutnya menjadi inti dalam ajaran *Wetu Telu,* sebagaimana tertuang dalam *Lontar Layang Ambia.* Dalam lontar tersebut disebutkan bahwa Tuhan menciptakan Adam dari segenggam tanah liat, dan pada hari keenam Dia meniupkan ruh kepada Adam. Lalu Adam menjadi mahluk hidup atau manusia pertama. Setelah Adam tercipta, Tuhan selanjutnya menciptakan Hawa, yang diambilkan dari bagian tubuh Adam tetapi dalam lontar tersebut tidak dijelaskan dari bagian tubuh Adam yang mana Hawa diciptakan.[155]

Satu komponen penting lainnya yang turut membangun konsepsi kosmologi *Wetu Telu* adalah kepercayaan terhadap dunia roh. Dalam kepercayaan *Wetu Telu,* kehidupan ibarat sebuah aliran yang bersifat kontinyu di mana kehidupan itu sendiri digerakkan oleh kekuatan yang disebut spirit atau jiwa. Selama manusia masih hidup, jiwa menyatu dengan tubuh, meskipun dalam kondisi tertentu jiwa meninggalkan tubuh untuk sementara waktu ketika manusia sedang

[154]Erni Budiwanti, *Islam Sasak...,* h.138
[155]*Ibid.,* h.139

tertidur. Jiwa akan menyatu kembali dengan tubuh ketika manusia terjaga dari tidurnya. Setelah manusia meninggal, jiwa akan terpisah selamanya dari tubuh, namun ia tetap eksis karena sifatnya yang abadi. Jiwa memang telah meninggalkan dunia menuju alam yang lain, namun ia dapat kembali ke dunia ini dalam waktu-waktu tertentu dan dapat berinteraksi dengan keluarganya yang masih hidup di dunia. Bahkan, jiwa atau roh orang yang sudah meninggal dapat marah dan menghukum orang yang masih hidup ketika eksistensinya diganggu.[156] Untuk itu, bagi para penganut *Wetu Telu,* menjalin hubungan yang harmonis dengan arwah leluhur adalah kewajiban, karena ketika hubungan itu terganggu akan berdampak buruk bagi kehidupan orang yang masih hidup. Upaya menjaga hubungan antara orang yang masih hidup dengan arwah leluhur agar tetap harmonis tersebut diimplementasikan dalam ritual-ritual paska kematian yang secara lebih lengkap akan dijelaskan di bagian selanjutnya.

Keyakinan para penganut *Wetu Telu* terhadap keabadiaan arwah leluhurnya yang sudah meninggal tersebut merupakan konsekuensi dari ajaran yang mereka yakini tentang kehidupan di dunia ini yang terbagi menjadi dua, yaitu *alam kasar* (dunia material) dan *alam halus* (dunia arwah). Alam kasar adalah dunia yang dapat dipersepsi oleh indra manusia, sedangkan alam halus adalah dunia yang tidak dapat dipersepsi oleh indra manusia. Hanya orang-orang tertentu saja, yaitu para pemangku adat yang dapat mengetahui dan merasakan alam halus ini. Dengan kata lain, alam kasar adalah tempat bagi manusia yang masih hidup, sedangkan alam halus adalah tempat bersemayam bagi arwah para leluhur penganut *Wetu Telu*.

[156]Sven Cederroth, *Loc.Cit.*

Kematian adalah transisi dari alam kasar menuju alam halus. Jiwa berpindah ke tahap yang lebih tinggi, tetapi tidak mempunyai bentuk. Jiwa yang mendiami alam halus ini bersifat abadi dan suci. Jiwa yang demikian selanjutnya disebut roh halus. Ketika manusia masih hidup, jiwa masih menyatu dengan raga, dan bersatunya antara jiwa dan raga itu disebut sebagai alam pertama. Alam yang kedua adalah kematian, ketika jiwa terpisah dari raga. Untuk mencapai alam yang ketiga, yaitu alam halus, orang yang sudah meninggal harus mengalami ritual-ritual paskakematian *(gawe pati)* beberapa kali setelah kematiannya. Rangkaian ritual tersebut dilaksanakan oleh anggota keluarga yang masih hidup agar orang yang sudah meninggal jiwanya mendapat tempat di alam halus.

Para penganut *Wetu Telu* di Bayan meyakini bahwa leluhur mereka yang sudah tinggal di alam halus mempunyai hubungan yang lebih dekat dengan Sang Pencipta. Mereka meyakini bahwa arwah leluhur dapat menjadi perantara antara orang yang masih hidup dengan Sang Pencipta. Karena keyakinan tersebut, orang Bayan tidak boleh melupakan leluhurnya karena hal itu adalah pantangan *(pemalik)* yang jika dilanggar dapat menimbulkan malapetaka bagi anak turun yang masih hidup. Untuk itu, hubungan baik dengan para leluhur harus dijaga secara terus-menerus agar arwah leluhur tidak marah dan memutus rantai hubungan antara orang yang masih hidup dengan Sang Pencipta.

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa inti kepercayaan kosmologi penganut *Wetu Telu* secara garis besar merentang pada empat hal mendasar sebagai berikut: pertama, meyakini tiga jenis mekanisme reproduksi mahluk hidup; kedua, perlunya menjaga keseimbangan kosmos melalui hubungan yang harmonis antara jagad besar dengan jagad kecil; ketiga, iman kepada Allah, Adam,

dan Hawa; dan keempat, kepercayaan terhadap roh leluhur yang bersifat kekal. Berdasarkan konsepsi ini menurut Budiwanti-- memandang kepercayaan *Wetu Telu* sebagai reduksi terhadap tata cara ibadah wajib dalam agama Islam menjadi serba tiga adalah tindakan yang kurang tepat, karena dapat mendistorsi makna intrinsik konsep kosmologi *Wetu Telu*.[157]

C. Ritual-Ritual Keagamaan *Wetu Telu*

Sebagai sebuah sistem pandangan dunia yang sampai sekarang masih diyakini secara konsisten, konsepsi kosmologi *Wetu Telu* sebagaimana dijelaskan di atas tentunya berimplikasi pada kehidupan sehari-hari para penganutnya. Implikasi yang paling tampak dapat dilihat pada ritual-ritual tertentu yang dilaksankan oleh para penganut *Wetu Telu*.

Dalam kehidupan masyarakat *Wetu Telu,* sebenarnya terdapat banyak sekali ritual, namun ritual yang secara langsung berhubungan dengan sistem kosmologi *Wetu Telu* hanya ada beberapa saja, yang dapat digolongkan sebagai berikut: pertama ritual peralihan individu, meliputi *gawe urip* dan *gawe pati*; kedua, ritual untuk menjaga keseimbangan antara jagad besar dan jagad kecil yang terimplementasikan dalam upacara *siklus tanam padi*; dan ketiga, ritual penghormatan terhadap roh leluhur yang meliputi ritual *selametan subak* dan ritual *pembangar.*

1. Ritual Peralihan Individu

a. Ritual Gawe Urip

Menurut Erni Budiwanti,[158] ritual *gawe urip* terdiri dari rangkaian ritual yang satu dengan lainnya saling berhubungan, di antaranya ritual *buang au* (upacara

[157]Erni Budiwanti, *Islam Sasak* …, h.139
[158]Erni Budiwanti, *Islam Sasak*…, h.182-191

kelahiran), ritual *ngurisang* (potong rambut), ritual *ngitanang* (khitanan), dan ritual *merosok* (meratakan gigi), dan merarik-metikah (perkawinan).

1) Ritual *buang au*. Ritual ini dilaksanakan dengan tujuan untuk membersihkan setiap bayi yang baru lahir ke dunia, karena setiap bayi yang lahir dipercaya membawa dosa orangtuanya di masa lalu. Ritual ini terdiri dari dua tahap, yaitu *bedak keramas* dan doa *Kyai*. *Bedak keramas* adalah ramuan yang terdiri dari santan kelapa, darah ayam dan *sembek* yang ditaruh di dalam tempurung kelapa. Cara menggunakan ramuan tersebut adalah dengan cara dioleskan di kening bayi dan orangtuanya. Pengolesan ramuan tersebut merupakan simbol pembersihan bagi sang bayi agar kehadirannya dapat diterima oleh alam semesta. Setelah *bedak keramas* selesai kemudian dilanjutkan dengan makan bersama dengan *Kyai* dan tokoh-tokoh adat. Setelah acara makan selesai, acara dipungkasi dengan doa *Kyai*. Dalam doanya sang *Kyai* memohon kepada Sang Pencipta agar jabang bayi yang baru saja lahir diberikan berkah yang melimpah. Selain itu, *Kyai* juga menghadirkan arwah para leluhur untuk menyaksikan kelahiran si jabang bayi dan memberikan berkah kepadanya.

2) Ritual *ngurisang*. *Ngurisang* adalah upacara pemotongan rambut kepala setelah seorang anak mencapai usia antara 1 sampai 7 tahun. *Ngurisang* selanjutnya diikuti dengan *molang malik* atau upacara pemotongan *umbak kombong* (secarik kain yang ditenun dari *benang bayan*, benang yang diwarnai secara organik). *Ngurisang* dan *molang malik* adalah simbolisasi pengislaman seorang anak, karena sebelumnya anak masih dalam kondisi *boda* atau belum Islam. Dalam kepercayaan orang

Bayan, arwah para leluhur juga hadir dalam upcara ini untuk memberikan berkah kepada anak yang baru diislamkan.

3) Ritual *ngitanang*. Dalam ajaran *Wetu Telu,* anak wajib dikhitan setelah berusia antara 3 sampai 10 tahun. Sama seperti *ngurisang, ngitanang* juga merupakan simbol pengislaman seorang anak. Seorang anak tetap *boda* sampai ia dikhitan.

4) Ritual *merosok*. *Merosok* adalah upacara yang menandai peralihan dari masa kanak-kanak menuju masa dewasa. Upacara yang dipimpin oleh seorang *Kyai adat* ini berupa proses penghalusan gigi bagian depan anak laki-laki dan gadis remaja yang berbaring di *berugak*.[159] Makna simbolis di balik upacara ini belum diketahui secara pasti. Namun yang jelas, upacara ini adalah bagian dari upacara pembersihan sang anak agar kehadirannya di dunia selalu dalam keadaan bersih.

5) *Merariq* atau *Mulang*. *Merariq* adalah perkawinan khas suku Sasak Lombok, yaitu dilakukan dengan cara melarikan calon mempelai perempuan yang akan dikawininya dengan nuansa atribut adat yang sangat parokial. Pada umumnya suku Sasak, termasuk masyarakat Bayan mengenal *merariq* atau *mulang* (kawin lari) sebagai tradisi yang mengawali proses perkawinan, bukannya melamar seorang gadis melalui orang tuanya.[160]

---

[159]*Berugak* adalah sebutan untuk bangunan sederhana berbentuk bale-bale, seperti saung atau gazebo yang terbuat dari kayu dengan empat atau enam buah tiang dan beratap genteng atau rumbai ijuk sebagai tempat menerima tamu dan beristirahat.

[160]Pembahasan komprehensif tentang tema ini lihat, Muhammad Harfin Zuhdi, *Praktik Merariq: Wajah Sosial Masyarakat Sasak*, (Mataram: Leppim, 2012)

6) *Metikah*. *Metikah* adalah prosesi akad nikah setelah melewati waktu tiga hari dari kawin lari (*mulang*), seorang *Kyai* diundang ke tempat dimana dua pasangan mempelai bersembunyi untuk memberkati upacara perkawinan.

7) *Saur Sesangi* (memenuhi sumpah); dan

8) *Rowah Bale*.[161]

b. *Ritual Gawe Pati*

Untuk memberi pengormatan kepada orang yang sudah meninggal, penganut *Wetu Telu* memiliki rangkaian ritual yang lengkap dan rumit. Penghormatan dimulai semenjak hari penguburan *(nusur tanah),* dilanjutkan pada hari ketiga *(nelung),* hari ketujuh *(mituk),* hari kesembilan *(nyiwak),* hari keempat puluh *(matang puluh),* hari keseratus *(nyatus),* dan dipungkasi pada hari keseribu *(nyiu),* ritual rutin setiap tahun waktu hari kematian [*naonin*], dan selamatan mengasuh.[162]

Tujuan dilaksanankannya ritual paska kematian ini adalah untuk mengantarkan roh orang yang sudah meninggal menuju kehidupan yang lebih tinggi, yaitu alam halus. Tepat pada peringatan hari yang keseribu *(nyiu)*, roh orang yang sudah meninggal dipercaya telah sepenuhnya diterima di dunia para leluhur atau terangkat menuju lingkaran leluhur *(keluhuran)*.

Setelah roh orang yang meninggal tersebut telah bersemayam di dunia para leluhur, roh tersebut dapat dibangkitkan kembali untuk memberikan berkah kepada mereka yang masih hidup di dunia. Mengenai hal ini, Maurice Bloch[163], dengan cermat memberikan gambaran

---

[161]Erni Budiwanti, *Islam Sasak* …, h. 191; Fawaizul Umam, et.All, *Membangun Resistensi* …h. 87

[162]*Ibid.*

[163]Bloch, M., 1988, "Death and the Concept of Person." In S. Cederroth, C. Corlin, J. Lindstrom, (eds), *On the Meaning of Death: Essays on mortuary*

tentang bagaimana para penganut *Wetu Telu* mempersepsi kematian dan kehidupan setelahnya. Menurut Bloch, "kematian seseorang tidak dipandang sebagai akhir dari aktivitas duniawinya, melainkan perpanjangan dari kehidupan duniawi itu sendiri. Kehidupan paskadunia itu disebut sebagai kehidupan alam roh, di mana untuk menuju ke sana harus melalui ritus-ritus transformasi yang akan menjamin proses pergantian kehidupan tersebut".

Bagi keluarga yang anggotanya kebetulan meninggal di luar wilayah *Wetu Telu,* mereka mengadakan sebuah upacara bernama *selamatan mengasuh*, sebelum orang yang mati dikuburkan. *Mengasuh* adalah ritual pembersihan guna mencegah malapetaka dan penyakit memasuki perbatasan desa (*kuta* atau *lawang desa*). Ini dilakukan karena menurut keyakinan mereka, orang yang meninggal di luar akan membawa penyakit dan malapetaka ke dalam wilayah *Wetu Telu*, apabila hendak dimakamkan di wilayah *Wetu Telu*.

Dengan demikian, konsep kematian yang dipahami oleh penganut *Wetu Telu* berbeda dari konsep yang dipahami oleh golongan Islam *Waktu lima*. Bagi kelompok yang pertama, kematian hanyalah suatu tahap untuk mencapai tahapan yang lebih tinggi, yaitu dunia *keluhuran*. Meskipun telah hidup dalam alam yang berbeda, para arwah leluhur masih bisa menjalin komunikasi dan memberikan pertolongan kepada anak turun yang masih hidup. Sedangkan bagi kelompok yang kedua, kematian adalah akhir dari kehidupan dunia ini.

Rituals and Eschatological Beliefs, pp. 11-29. Gothenburg: Acta Universitstis Upsaliensis. Didownload dari http://findarticles.com/p/search?qt=judith+and+the+Concept+of+persons+In+S+Cederroth+C+Colin+J+Lindstrom+edson+the+Meaning%20+of+Death+Essays+in+monetary+Rituals+and+Eschatological+Beliefs+pp+1129+Gothenburg+Acta+Universitstis+%20Upsaliensis

Tata cara penyelenggaraan ritual penghormatan kepada arwah leluhur juga terdapat perbedaan antara kelompok *Wetu Telu* dengan kelompok *Waktu lima*. Pada kelompok *Waktu Lima*, ritual pasca kematian diisi dengan acara *tahlilan* yang mengundang kerabat dan tetangga dekat pada hari ketujuh, kesembilan, kesepuluh, dan keseribu. Sedangkan pada kelompok *Wetu Telu,* bacaan doa hanya dipanjatkan oleh *Kyai adat* selama berlangsungnya upacara. Sebab, hanya *Kyai* adatlah yang sanggup melakukan komunikasi dengan roh para leluhur.[164]

2. Ritual Menjaga Keseimbangan Kosmos

Salah satu pilar utama konsep kosmologi *Wetu Telu* adalah keseimbangan antara jagad besar dengan jagad kecil --antara alam semesta dengan kehidupan sehari-hari. Merujuk pada pendapat Erni Budiwanti, upaya untuk menjaga keseimbangan tersebut dapat dilihat pada ritual *siklus tanam padi* dan ritual *selametan kuta*.

a. Ritual Tanam Padi

Dalam bercocok tanam, masyarakat *Wetu Telu* sangat tergantung dengan alam, sehingga tata cara yang dijalankannya pun berpatokan pada tanda-tanda alam. Mereka menganggap bahwa mematuhi dan mengikuti tanda-tanda yang tersebar di alam merupakan cara untuk menjaga keseimbangan kosmos. Sebab, di balik tanda-tanda alam tersebut terdapat hukum alam yang pada hakikatnya menghendaki keseimbangan. Jika hukum alam tersebut dilanggar oleh manusia, maka keseimbangan tersebut akan terganggu.

Dalam bercocok tanam, tanda-tanda alam yang dapat dijadikan pedoman adalah ketika terjadi pergantian musim. Momen-momen pergantian musim ini memberi pedoman

[164]Erni Budiwanti *Islam Sasak...,* h..

kapan waktu yang tepat untuk menyemaikan benih padi, bagaimana cara merawatnya, dan kapan waktu yang tepat untuk memanennya.

Masyarakat *Wetu Telu* di Bayan mengenal tiga macam ritual sehubungan dengan masa pertumbuhan padi, yaitu: (1) *ngaji makam turun bibit* yang diselenggarakan pada musim tanam, (2) *ngaji makam tunas setamba* yang dilakukan saat menyuburkan tanah, dan (3) *ngaji makam ngaturang ulak kaya* yang diselenggarakan saat panen. Secara simbolis, ritual-ritual ini merupakan penanda tentang kepekaan masyarakat *Wetu Telu* dalam membaca fenomena alam. Dengan dilakukannya ritual-ritual tersebut orang *Wetu Telu* berharap hasil panennya akan melimpah ruah.

Dalam ritual *ngaji makam tunas setamba* dipanjatkan doa-doa tertentu kepada Tuhan dan roh para leluhur agar tanaman padi terhindar dari gangguan hama. Dengan meminta berkah kepada Tuhan dan roh para leluhur, berarti orang *Wetu Telu* telah menghargai dan melibatkan kekuatan-kekuatan kosmos lainnya. Sedangkan dalam ritual *ngaji makam ngaturang ulak kaya* dipanjatkan doa-doa ungkapan rasa syukur karena musim panen telah tiba, apapun hasil panen yang didapat. Dalam ritual ini komunitas *Wetu Telu* juga berharap agar hasil panen di musim selanjutnya lebih berlimpah.

Dalam upacara ini juga disertai dengan acara membersihkan *(mengosap)* makam para leluhur agar roh para leluhur menjadi senang. Dalam kepercayaan orang *Wetu Telu,* jika leluhur dihormati secara tepat, roh mereka akan meminta kepada Tuhan agar anak turun mereka yang ada di dunia selalu diberikan berkah dan kesejahteraan yang melimpah. Dalam konteks ini, roh para leluhur ibarat sebuah antena, yang dapat menyampaikan harapan-harapan orang yang masih hidup kepada Sang Pencipta.

b. Ritual Selametan Kuta

Selametan kuta dilaksanakan sebagai sarana untuk mencegah dan menangkal segala musibah, penyakit, dan kemalangan yang dapat melanda sebuah desa. Upacara ini didasarkan atas keyakinan para penganut Wetutelu yang menganggap bahwa setiap desa memiliki penghuninya sendiri-sendiri --yang berasal dari arwah para leluhur dan makhluk halus lainnya. Jika manusia tidak mampu menjaga kelestarian tanah yang ditempatinya, maka arwah leluhur dan mahluk-mahluk halus tersebut akan murka. Dampak dari kemurkaan tersebut dapat berupa wabah penyakit, bencana alam, dan kemalangan-kemalangan lainnya yang menimpa seluruh warga desa. Untuk itu, perlu diselenggarakan selametan kuta yang berfungsi sebagai penangkal segala musibah dan kemalangan tersebut, termasuk yang dapat menyerang tumbuh-tumbuhan dan ternak.

Ritual selametan kuta dilaksanakan setiap tahun sekali dan bertempat di pintu masuk perbatasan sebuah desa. Ritual yang dipimpin oleh seorang pemangku adat ini diawali dengan membaca doa-doa tolak bala dan meminta berkah yang dipanjatkan kepada arwah para leluhur untuk kemudian disampaikan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Setelah itu, ritual dilanjutkan dengan acara bersih-bersih desa dan ditutup dengan menyantap hidangan ketupat secara bersama-sama. Makanan ini secara simbolis mengekspresikan harapan penganut Wetutelu agar Tuhan menghindarkan mereka dari segala malapetaka dan menganugrahkan banyak berkah setelah selametan kuta dilaksanakan. Jika dilihat sepintas, upacara ini mirip kerja bakti membersihkan desa dalam masyarakat Jawa hanya saja diselenggarakan dengan tata cara yang lebih terstruktur.

Satu hal yang juga penting disebutkan di bagian ini adalah tentang tata cara menjaga dan mengelola tanah

warisan leluhur. Setiap tanah yang diwarisi dari leluhur haram hukumnya untuk dijual. Jika hukum ini dilanggar, maka orang yang mejualnya akan terkena murka leluhurnya sehingga kehidupannya akan menuai banyak petaka.

Tanah bagi komunitas adat menjadi sesuatu yang sangat bermakna. Sebab pada tanah-tanah itulah tertanam simbol-simbol keyakinan adat mereka. Pada tanah itu juga ikatan komunitas terbangun. Tanah-tanah inilah yang menopang sistem kelembagaan adat mereka. Dengan demikian, sebagai komunitas mereka tidak hanya memiliki sistem kepercayaan tertentu, namun juga memiliki imajinasi ruang tertentu pula. Keterikatan pada tanah memberikan rasa aman dan ikatan hubungan dengan para leluhur.[165]

Namun jika ditelusuri lebih lanjut, larangan menjual tanah warisan leluhur juga mencerminkan semangat kearifan ekologis. Tanah dalam konteks *Wetu Telu* adalah sebagai sarana penopang kehidupan (terlebih lagi tanah tempat bercocok tanam), bukan untuk kepentingan yang lainnya. Sebab, ketika tanah tempat bercocok tanam digunakan untuk kepentingan lain, maka keseimbangan kehidupan akan terganggu. Hal ini sebenarnya logis adanya, karena ketika lahan pertanian semakin berkurang, maka jumlah makanan yang diproduksi juga akan berkurang.

3. Ritual Penghormatan Roh Leluhur

Dalam masyarakat *Wetu Telu,* berkembang keyakinan bahwa setiap tempat di dunia ini terdapat roh-roh leluhur yang menunggunya. Roh-roh tersebut bertempat tinggal secara berkelompok layaknya manusia. Mereka juga memiliki keluarga, kerabat, dan tetangga. Kepercayaan kepada roh penunggu bertempat tinggal di banyak tempat membuat komunitas *Wetu Telu* harus melaksanakan ritual-

[165]Heru Prasetia, *Masyarakat Adat...,* h. 14.

ritual tertentu untuk meminta ijin kepada roh penunggu jika tempat tersebut akan difungsikan sebagai sawah, tempat pemukiman, membangun irigasi, dan lain-lain. Misalnya, jika masyarakat *Wetu Telu* akan memanfaatkan aliran sungai untuk keperluan irigasi, maka mereka wajib hukumnya melaksankan sebuah upacara yang disebut *selametan subak*. Ritual ini berupa pemberian sesaji kepada roh penunggu sungai agar bersedia memberi ijin bagi manusia untuk memanfaatkan air sungai tersebut. Jika ritual ini tidak dilakukan, maka roh penunggu sungai akan murka dan manusia yang memanfaatkan air sungai tersebut akan ditimpa malapetaka, yang biasanya berupa gagal panen jika air sungai digunakan untuk irigasi sawah.[166]

Ritual lainnya yang masih terkait dengan upaya menjaga keharmonisan hubungan antara manusia dengan roh-roh penunggu adalah ritual *pembangar.* Ritual ini dilaksanakan sebelum seseorang menggunakan sebidang tanah untuk keperluan bercocok tanam, memelihara ternak, atau membangun rumah. Ritual ini dilakukan untuk mendapat persetujuan dari roh penunggu tersebut agar bersedia pindah tempat karena pekerjaan berat seperti menebang pohon, menggali tanah, membakar semak, dapat menggaggu ketenangan roh-roh tersebut. Menurut kepercayaan penganut *Wetu Telu,* jika ritual ini tidak dilaksanakan, roh-roh penunggu tersebut akan marah dan cepat atau lambat akan mengancam kesejahteraan manusia yang menghuni tempat tersebut.

Akhirnya disimpulkan bahwa kepercayaan *Wetu Telu* di Bayan memraktekkan banyak ritual adat yang berfungsi sebagai pengendali tingkah laku manusia --tidak hanya berlaku bagi sesama manusia (hubungan dalam jagad kecil), tetapi juga dengan *jagad besar*. Tujuan dari

[166]Erni Budiwanti, *Islam Sasak* ..., h. 154

diselenggarakannya ritual-ritual tersebut adalah untuk menjaga hubungan yang harmonis antara berbagai unsur yang menopang eksistensi alam semesta.

4. Ritual Pada Hari Besar Islam

Dari paparan berbagai macam ritual yang saling mengkait dan merupakan satu kesatuan di atas, warna Islam memang ada dalam kepercayaan *Wetu Telu*. Warna Islam juga ditemukan dalam ritual-ritual yang berkaitan dengan hari besar Islam, seperti : [167]

a. Rowah Wulan dan Sampet Jum'at

Kedua upacara ini dimaksudkan untuk menyambut tibanya bulan puasa *[Ramadlan]*. *Rowah Wulan* diselenggarakan pada hari pertama bulan Sya'ban, sedangkan *Sampet Jum'at* dilaksanakan pada jum'at terakhir bulan Sya'ban. Tujuannya adalah sebagai upacara pembersihan diri menyambut bulan puasa, saat mereka diminta untuk menahan diri dari perbuatan yang dilarang guna menjaga kesucian bulan puasa.

Upacara-upacara ini tergolong unik, karena masyarakat *Wetu Telu* sendiri tidak melakukan puasa. Yang melaksanakan hanyalah para *Kyai*, itupun tidak sama dengan tata cara berpuasa yang dilakukan oleh penganut *Waktu Lima*.

b. Maleman Qunut dan Maleman Likuran

Maleman Qunut merupakan peringatan yang menandai keberhasilan melewati separuh bulan puasa. Upacara ini dilaksanakan pada malam keenam belas dari bulan puasa. Bila dibandingkan dengan *Waktu Lima,* pada malam keenam belas dalam pelaksanaan rakaat terakhir shalat witir setelah

[167]Erni Budiwati, *Islam Sasak*..., h. 156-182 Bandingkan dengan Monografi Daerah NTB, h. 81

shalat tarawih disisipkan qunut. Barangkali atas dasar ini kemudian *Wetu Telu* menyelenggarakan *Maleman Qunut*.

Sedangkan *Maleman Likuran* merupakan upacara yang dilaksanakan pada malam ke-21, 23, 25, 27, dan 29 bulan puasa. Perayaan tersebut dinamakan *maleman selikur, maleman telu likur, maleman selae, maleman pitu likur,* dan *maleman siwak likur.* Pada malam ini masyarakat *Wetu Telu* secara bergiliran menghidangkan makanan untuk para *kyai* yang melaksanakan shalat tarawih di masjid kuno. Adapun pada malam ke-22, 24, 26, dan 28 dirayakan dengan makan bersama oleh para kyai. Perayaan ini disebut *sedekah maleman likuran*.

c. Maleman Pitrah dan Lebaran Tinggi

Maleman Pitrah identik dengan saat pembayaran zakat fitrah di kalangan *Waktu Lima*. Hanya saja dalam tradisi *Wetu Telu* terdapat sejumlah perbedaan dalam tata cara pelaksanaannya dengan *Waktu Lima*. Dalam tradisi *Wetu Telu, maleman Pitrah* merupakan saat dimana masing-masing anggota masyarakat mengumpulkan pitrah kepada para *kyai* yang melaksanakan puasa dan hanya dibagikan di antara para kyai saja. Bentuk pitrahnya pun berbeda. Dalam ajaran *Waktu Lima,* yang juga mentradisi di kalangan Islam pada umumnya, zakat fitrah hanya berupa bahan makanan dengan jumlah tertentu dan hanya dikeluarkan untuk orang-orang yang hidup. Dalam tradisi *Wetu Telu, Pitrah*nya berupa makanan, hasil pertanian, maupun uang, termasuk uang kuno, dan berlaku baik untuk yang masih hidup maupun yang sudah meninggal. Untuk yang masih hidup *Pitrah* itu disebut *Pitrah Urip,* sedangkan untuk yang sudah meninggal disebut *Pitrah Pati*.

Sedangkan *Lebaran Tinggi* identik dengan pelaksanaan hari raya *Idul Fitri* bagi penganut *Waktu Lima*. Bedanya, dalam upacara *Lebaran Tinggi* diadakan acara makan bersama antara pemuka agama dan pemuka adat, serta masyarakat penganut *Wetu Telu*.

l. Lebaran Topat

Lebaran Topat diadakan seminggu setelah upacara *Lebaran Tinggi*. Dalam perayaan ini, seluruh *Kyai* dipimpin *Penghulu* melakukan *Sembahyang Qulhu Sataq* atau shalat empat rakaat yang menandai pembacaan surat *Al-Ikhlas*

masing-masing seratus kali. *Lebaran Topat* berakhir dengan makan bersama di antara para *kyai*. Dalam perayaan ini, ketupat menjadi santapan ritual utama.

2. Lebaran Pendek

Lebaran Pendek identik dengan pelaksanaan hari raya *Idul Adha* di kalangan *Waktu Lima*. Pelaksanaannya dilakukan dua bulan setelah lebaran topat. Dimulai dengan shalat berjamaah di antara para *Kyai* disusul acara makan bersama dan setelah itu dilanjutkan dengan pemotongan kambing berwarna hitam.

3. Selametan Bubur Puteq dan Bubur Abang

Upacara *Selametan Bubur puteq* dan *bubur abang* dilaksanakan pada tanggal 10 Muharram dan 8 Safar menurut penanggalan *Wetu Telu*. Upacara ini untuk memperingati munculnya umat manusia dan beranak pinaknya melalui ikatan perkawinan. *Bubur puteq* [bubur putih] dan *bubur abang* [bubur merah] merupakan hidangan ritual utama yang dikonsumsi dalam upacara ini. Bubur putih melambangkan air mani yang merepresentasikan laki-laki, sedangkan bubur merah melambangkan darah haid yang merepresentasikan perempuan.

4. Maulud

Dari penyebutannya, terkesan bahwa upacara ini terkait dengan upacara peringatan kelahiran Nabi Muhammad Saw, sebagaimana dilaksanakan oleh *Waktu Lima*. Kendati waktu pelaksanaannya sama, yakni pada bulan Rabi'ul Awal, *Wetu Telu* merayakannya untuk memperingati perkawinan Adam dan Hawa. Seperti upacara-upacara lainnya, berdo'a dan makan bersama ditemukan dalam upacara ini.

D. Doktrin dan Praktek Ritual Keagamaan *Wetu Telu*

Komunitas Islam *Wetu Telu* di Bayan percaya kepada rukun Islam walaupun tidak sama dengan yang dipercayai oleh komunitas Islam waktu lima. Mereka hanya mengakui tiga rukun Islam, yaitu syahadat, shalat dan puasa.[168] Sedangkan zakat dan haji ditinggalkan.

Rukun Islam yang pertama hanya diucapkan pada saat upacara perkawinan. Sedangkan shalat yang diakui dan dilaksnakan adalah shalat "Jum'at". Adapun yang dimaksud dengan shaat "Jum'at" adalah shalat Idul Fitri dan Idul Adha serta shalat jenazah. Demikian halnya dengan puasa, mereka menjalankanya tidak seperti layaknya umat Islam. Puasa dalam sistem kepercayaan IWT dibagi menjadi tiga yaitu: dari tanggal 1 sanpai 15 ramadhan, tanggal 16 sampai 20, dan 21 sampai 30 Ramadhan.[169]

Pokok-pokok ajaran yang berkaitan dengan ritual keagamaan ini tampaknya memang cukup sederhana. Hal ini tidak lepas dari metode yang digunakan para penyiar Islam

[168]Tawaluddin Haris, *Islam Wetu Telu Sedikit Tentang Sejarah dan Ajarannya,* (Jakarta: UI Press, 1978), h. 6

[169]Zaki Yamani Athhar, *Kearifan Lokal...,* h. 81

awal dalam menyampaikan ajaran Islam yang disesuaikan dengan kondisi masyarakat pada saat itu. Mereka hanya menyampaikan hal-hal yang dapat dilaksanakan secara langsung dalam kehidupan sehari-hari, sedangkan ajaran-ajaran yang memiliki persyaratan dan tuntutan-tuntutan yang berat, seperti haji dan zakat tidak atau belum mereka sampaikan kepada umat. Akhirnya setelah para mubaligh awal itu meninggalkan tidak ada interpretasi baru yang lebih komprehensif terhadap ajaran Islam untuk menjawab tantangan dan berbagai persoalan muncul dari fenomena kehidupan realitas masyarkat, sehingga menyebabkan kondisi ini tetap berlanjut sampai sekarang dalam komuniitas Islam *Wetu Telu* di Bayan.

Sebagaimana sudah dipaparkan bahwa komunitas Islam *Wetu Telu* mengakui *dua kalimah syahadat*, namun setelah pembacaan *dua kalimah syahadat* dalam lafal bahasa Arab, selalu didikuti dengan terjemahan dalam bahasa Jawa. Syahadat tersebut berbunyi sebagai berikut: *"Asyahadu an la illa al-Lah wa Asyhadu anna Muhammadan rasul al-Lah. Weruh insun nora ana Pangeran liane Allah. Lan Weruh Insun setuhune Nabi Muhammad utusan Allah."*

Pembacaan *dua kalimah syahadat* ini dilakukan hanya pada waktu perkawinan. Komunitas *Wetu Telu* di desa Bayan, mengenal istilah *merariq* yaitu proses yang harus dilalui oleh seorang pemuda Bayan senang terhadap seorang gadis dan ingin meneruskan hubungan ke jenjang pernikahan, pemuda tersebut harus melakukan kawin lari (*merari atau mulang*).

Selanjutnya prosesi dan prosedur perkawinan harus dilakukan dengan *mulang,*[170] yaitu melarikan calon mempelai perempuan kemudian menyembunyikannya di salah satu rumah yang sudah ditentukan sebelumnya; bisa rumah

[170]*Mulang* [bahasa Sasak dialek Bayan] atau *Memaling, Selarian* , dan *Merari'* [dalam dialek bahasa Sasak lainnya]

tetangga, atau rumah kerabat mempelai laki-laki, dan ada pantangan disembunyikan di rumah mempelai laki-laki sendiri.

Seperti umumnya suku Sasak, masyarakat Bayan mengenal kawin lari sebagai tradisi yang mengawali perkawinan, bukannya melamar seorang gadis melalui orang tuanya. Kawin lari melibatkan pertemuan rahasia dengan si gadis dan membawanya kabur di malam hari menuju suatu tempat persembunyian. Calon mempelai wanita menyelinap keluar dari rumah orangtuanya seperti sudah di rencanakan sebelumnya dan si mempelai pria biasanya disertai oleh kerabat atau kawan-kawannya. Pada beberapa kasus, mempelai pria tetap tinggal di rumah dan menyuruh perantaranya yang terpercaya untuk menculikkan wanita yang dimaksud untuknya. Penculikan ini dianggap berhasil bila mempelai wanita dan pria menyembunyikan diri di suatu tempat rahasia [*penyeboan*],[171] biasanya di rumah salah seorang kerabat patrilateral calon mempelai pria.

Menyadari bahwa anak gadis mereka tidak pulang hingga keesokan paginya, orangtua gadis tersebut mengirim seorang *pejati* [kurir] untuk melaporkan kasus tersebut pada kepala dusun [*klian dusun*] mereka yang mengumumkan kasus lebih lanjut ke seluruh penjuru desa, *klian dusun* juga meminta penduduk untuk memberitahu dirinya atau orangtua si gadis jika mereka mengetahui di mana si gadis disembunyikan. Hari berikutnya beberapa orang yang mewakili mempelai pria mengirim pesan untuk memberitahukan penculikan itu kepada *klian dusun* me-

[171]*Penyeboan* berasal dari kata *Sebo*, artinya sembunyi, yakni gadis yang sudah dilarikan disembunyikan di sebuah rumah keluarga atau rumah sahabat mempelai pria. Dalam *Penyeboan* baik gadis maupun calon suaminya terikat dengan aturan-aturan adat, misalnya, tidak boleh dilihat oleh keluarga mempelai wanita, dan jika hal itu terjadi menyebabkan adanya *dedosan*, sanksi adat berupa denda.

reka yang meneruskan informasi itu *klian dusun* orangtua si gadis. Kedua *klian Dusun* ini, disertai oleh kerabat laki-laki mempelai pria, bersama-sama mendatangi orangtua si gadis dan memberitahukan mereka [*nyelabar*] bahwa anaknya *mulang* atau *merariq* [dilarikan] dan berada di tempat yang aman. Selanjutnya wakil-wakil mempelai pria mendatangi orangtua mempelai wanita untuk membicarakan tanggal yang tepat bagi perundingan jumlah denda kawin lari. Pada tanggal yang disepakati oleh kedua belah pihak, ahli waris [kerabat patrilateral] mempelai wanita dan mempelai pria, dengan disaksikan oleh *Klian Dusun* , *Pemangku* , *Toak Lokaq* dari pihak mempelai wanita, menetapkan perincian *ajikrama*. Pertemuan ini dinamakan *ngeraosang ajikrama* [membicarakan *ajikrama*].

Disaksikan dan diperantarai oleh para pemuka adat: *Pemangku*, *Toak Lokaq* dan *Klian Dusun*, wakil mempelai wanita mempersiapkan daftar barang-barang *ajikrama*. Dalam pembicaraan itu para wakil mempelai pria berusaha menurunkan *ajikrama*, sementara perwakilan mempelai wanita berusaha meningkatkannya. Sehingga terjadilah tawar–menawar berkepanjangan dan kadang-kadang kesepakatan baru bisa dicapai setelah beberapa kali pertemuan.

Tiga hari setelah kawin lari [*mulang*], seorang *Kyai* diundang ke tempat di mana pasangan bersembunyi untuk memberkati upacara perkawinan. Dalam upacara ini, yang disebut *metikah lekoq buaq*,[172] *Kyai* mengadakan ritual bedak keramas yang secara simbolis memandikan pasangan tersebut dengan memerciki kepala mereka masing-masing dengan santan kelapa. Upacara ini juga disebut *tobat kakas*

[172]*Metikah Lekoq Buaq*, artinya perkawinan dengan *buaq lekoq* [buah sirih]. Disebut dermikian karena *Kyai* menggunakan buah sirih untuk memberkati perkawinan di tempat persembunyian. Wawancara dengan Bapak Itwardi, salah seorang tokoh budayawan Sasak di Bayan

[pertobatan] bagi dosa-dosa masa lalu dan perbuatan tercela yang pernah dilakukan oleh pasangan yang bersangkutan.

Akhirnya sesudah ritual ini dilakukan, maka baru kemudian pasangan tadi boleh melakukan hubungan seksual. Tetapi ritual ini cuma membebaskan pasangan itu saja. Mempelai pria tetap belum bisa bergaul secara leluasa dengan keluarga mempelai wanita. Ia harus selalu mnjaga jarak dari kerabat istrinya hingga ia sanggup membayar *ajikrama*. Perkawinan tersebut baru mendapat pengakuan sosial apabila *ajikrama* sudah dibayar. *Sorong serah* [upacara pembayaran *ajikrama*] kepada keluarga mempelai wanita merupakan tahapan paling penting karena hanya dengan cara inilah dapat dicapai penerimaan sepenuhnya dan pemberian status legal perkawinan yang lengkap.

Upacara *sorong serah* ini merupakan bagian terpenting dari prosesi upacara-upacara perkawinan. Upacara *sorong serah* ini terdiri pembayaran *ajikrama* yang berupa sejumlah uang dari barang yang telah ditetapkan berdasarkan derajat menurut adat bagi pihak calon pengantin wanita. Jadi, dapat dikatakan bahwa *sorong serah* adalah urusan adat dan masyarakat. Karena, jika tidak dilaksanakan masyarakat dan adat akan menjadi goyah. Demikian pula hubungan lebih lanjut antara kedua kerabat masing-masing pihak yang kawin tidak dapat dijamin kelangsungannya, karena masing-masing pihak merasa tersinggung dan diremehkan dengan perbuatan tersebut.

Adapun sebelum dilakukannya upacara *sorong serah* tersebut, terlebih dahulu diadakan *gundem* [musyawarah] yang dilakukan oleh para ahli waris dari pihak perempuan. Dalam *gundem* ini diperlukan guna membicaakan *ajikrama* atau *sorong serah,* yang mana hasil daripada *gundem* tersebut disampaikan kepada keluarga dari pihak laki-laki.

Dalam hal *ajikrama* yang dibicarakan dalam *gundem* ini mempunyai arti yang sangat penting dalam adat istiadat komunitas *Wetu Telu* di Bayan, karena dengan selesainya pembayaran *ajikrama* [upacara *sorong serah*], maka sahlah kedudukan sosial bagi mepelai wanita dan juga anak-anak yang lahir akibat perkawinan itu. Anak-anak yang lahir dari perkawinan yang tidak diajikramakan, maka kedudukan sosial anak-anak yang lahir dari perkawinan itu mengambang. Mereka tidak masuk ke dalam golongan keluarga bapak mereka, sehingga tidak berhak menerima warisan yang berbentuk materiil maupun immateriil. Jadi, jelasnya, perkawinan itu harus di*ajikramakan*.[173]

Komunitas *Wetu Telu* juga melaksanakan rukun Islam kedua, yakni shalat. Shalat dipraktikan oleh komunitas ini disebut dengan "Shalat "Jum'at", yaitu shalat pada hari Raya Idul fitri dan Idul Adha, dan shalat jenazah. Sedangkan Shalat Jum'at yang dimaksud bukanlah shalat jum'at pada umumnya yang dilakukan umat Islam, melainkan shalat Asyar, Maghrib dan Isya'. Tiga shalat inilah yang diajarkan pertama kali oleh para *Kyai Wetu Telu*. Sedangkan dua shalat lainnya, yakni shalat subuh dan zuhur ditinggalkan, karena tidak pernah diajarkan. Sementara untuk shalat Idul Fitri dan Idul Adha juga dilaksankan, akan tetapi ternyata waktu dari kedua shalat tersebut tidak jatuh pada tanggal 1 Syawal, melainkan mundur empat hari, sehingga Idul Fitri jatuh pada tanggal 14 Syawal, dan Idul Adha jatuh pada tanggal 14 Syawal.

Kemudian untuk puasa komunitas *Wetu Telu* membagi puasa menjadi tiga bagian[174] yakni, *pertama,* puasa dari

---

[173]Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Adat Islam Wetu Telu Dalam Prosedur Perkawinan Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam Di Desa Bayan Beleq Lombok Barat NTB,* Tesis (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2004), h. 109

[174]M. Zaki, *Tradisi Islam Suku Sasak di Bayan Lombok: Studi Historis Tentang Islam Wetu Telu 1890-1965*, Skripsi (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga), h. 50

tanggal 1 sampai 15 Ramadhan, puasa dilaksanakan sejak terbit fajar sampai terbenam matahari; *kedua*, puasa dari tanggal 16 sampai 20 Ramadhan, puasa dilaksanakan sejak terbit fajar sampai waktu tiba waktu shalat ashar; *ketiga*, puasa dari tanggal 21 sampai 30 Ramadhan, puasa dilaksanakan dari terbit fajar sampai terbenam matahari. Dalam versi lain ada yang menyatakan bahwa komunitas ini hanya melakukan puasa selama 9 hari saja.

Dalam menjalankan puasa komunitas *Wetu Telu* memiliki pantangan- pantangan, antara lain tidak boleh melakukan pekerjaan, tidak boleh berkata dusta, dan tidak boleh keluar rumah. Segala kewajiban puasa sepenuhnya diserahkan kepada *Kyai*, sedangkan orang-orang biasa tidak diwajiban karena dianggap tidak suci. Ukuran suci bagi mereka adalah apabila seeorang telah memangku jabatan sebagai *Kyai*.

E. Upacara Menurut Siklus Penanggalan Agama

Dalam sistem kepercayaan komunitas *Wetu Telu* ada penghitungan waktu yang cukup rumit untuk menentukan hari baik atau buruk. Keberhasilan dan kegagalan manusia sangat ditentukan oleh waktu. Penentuan hari baik dan hari buruk tergantung pada perpaduan penghitungan antara perhitungan *naptu* (nilai) tahun delapan *naptu* bulan dua belas dan *naptu* hari tujuh.

Apabila mereka merencanakan sesuatu seperti upacara, pesta atau mulai turun ke sawah serta musim panen, maka mereka selelu memperhatikan waktu-waktu tersebut. Melakukan kegiatan yang jatuh pada hari baik diyakini akan memberikan keberuntungan, sebaliknya apabila melakukan kegiatan yang jatuh pada hari jelek, maka kemungkinan besar akan mendapat hambatan. Oleh karena itu, setiap rencana diperhtingkan secara cermat.

Setiap tahun, bulan dan hari diberi nama tertentu beserta *naptu*-nya dalam suatu siklus penanggalan agama. Di samping penentuan *naptu*, tahun, bulan, dan hari. Ada juaga pembagian sepuluh yang disebut *diwase* yang diberi arti *Aras Kembang,* yang berarti tidak baik, *Aras Gunung*, yang berarti baik, *Wulan,* yang berarti baik, *Malaikat*, yang berarti antara baik dan buruk, *Singinge*, yang berarti tidak baik, *Banyu*, yang berarti antara baik dan buruk, *Geni*, yang berarti tidak baik, *Bumi*, yang berarti tidak baik, *Angin*, yang berarti baik, *Ala Becik,* yang berarti baik.

Cara penghitungan waktu di kalangan Islam *Wetu Telu* dapat dicontohkan, misalnya pada upacara yang akan dilaksanakan pada tahun Jimawal, bulan syawal, berarti naptunya adalah 3+7=10. Karena Jimawal mempunyai naptu 3, maka menghitung harinya juga dimulai hari ke 3 yaitu minggu. Ini berarti upacara itu harus dilakukan pada hari minggu yang puncaknya diperkirakan jatuh lima hari kemudian, berarti hari kamis yang kebetulan jauh pada tanggal 14 Syawal. *Naptu* kamis 8 ditambah tanggal 14 akan mendapatkan angka 22. karena *naptu* tahun dan bulan berjumlah 10 kemudian ditambah 22, maka menjadi 32. Angka pertama, yaitu 3 harus dibuang, tinggal sisa angka 2. angka 2 adalah *Aras Gunung* yang berarti baik. Jadi hari minggu tanggal 14 Syawal tahun Jimawal itu adalah hari baik.[175]

Tabel-tabel berikut merupakan pedoman siklus penanggalan agama dan penentuan *naptu* tahu, bulan, dan hari.

[175]Zaki Yamani Athhar, *Op. Cit.,* h. 87

NO	Tahun	Naptu
1	Alif	1
2	Ehe	5
3	Jimawal	3
4	Se	7
5	Dal	4
6	Be	2
7	Wan	6
8	Jimahir	3

NO	Tahun	Naptu
1	Muharram	7
2	Safar	2
3	Rabiul Awal	3
4	Rabiul Akhir	5
5	Jumadil Awal	6
6	Jumadil Akhir	1
7	Rajab	2
8	Sakban	4
9	Ramadhan	5
10	Syawal	7
11	Zul Kaidah	1
12	Zul Hijjah	3

NO	Tahun	Naptu
1	Jum'at	6
2	Sabtu	9
3	Minggu	5
4	Senin	4

5	Selasa	3
6	Rabu	7
7	Kamis	8

Asimilasi budaya dan akomodasi pada akhirnya menghasilkan berbagai varian keislaman yang disebut dengan Islam lokal yang pada batas-batas tertentu berbeda dengan Islam dalam *great tradition*. Fenomena demikian bagi sebagian pengamat dipandang sebagai penyimpangan terhadap kemurnian Islam dan dianggapnya sebagai Islam sinkretis. Meskipun demikian, banyak peneliti yang memberikan apresiasi positif dengan menganggap bahwa setiap bentuk artikulasi Islam di suatu wilayah akan berbeda dengan artikulasi Islam di wilayah lain. Untuk itu gejala ini merupakan bentuk kreasi umat dalam me-mahami dan menerjemahkan Islam sesuai dengan budaya mereka sendiri sekaligus akan memberikan kontribusi untuk memperkaya khazanah mozaik budaya Islam. Proses penerjemahan ajaran Islam dalam budaya lokal memiliki ragam varian seperti ritual rowah wulan dan pesta Alif di Bayan Lombok, sekaten di Jogjakarta, tradisi lebaran di berbagai daerah dengan pernak-pernik lokal.

BAB IV

ARTIKULASI DIALEKTIKA PAROKIALITAS ADAT ISLAM WETU TELU DI BAYAN LOMBOK

A. Negosiasi Kreatif Islam dan Tradisi

Ajaran para penyebar Islam awal ke Nusantara telah menunjukkan akomodasi yang kuat terhadap tradisi masyarakat setempat. Sehingga Islam datang bukan sebagai ancaman, melainkan sahabat yang memainkan peran penting dalam transformasi kebudayaan. Hal ini menunjukkan bahwa karakter Islam Indonesia yang berdialog dengan tradisi masyarakat sesungguhnya dibawa oleh para mubaligh India dalam penyebaran Islam awal di Indonesia yang bersikap akomodatif terhadap tradisi masyarakat atau kultur masyarakat setempat ketimbang mubaligh Arab yang puritan untuk memberantas praktik-praktik lokal masyarakat. Karakter Islam yang dibawa orang-orang India inilah yang diteruskan Walisongo dalam dakwahnya di Jawa.

Proses dialog Islam dengan tradisi masyarakat diwujudkan dalam mekanisme proses kultural dalam menghadapi negosiasi lokal. Ia tidak diterima apa adanya ketika ditawar oleh khazanah lokal. Di sinilah, Islam dan tradisi masyarakat ditempatkan dalam posisinya yang sejajar untuk berdialog secara kreatif agar salah satunya tidak berada dalam posisi yang subordinat, yang berakibat pada sikap saling melemahkan. Perpaduan antara Islam

dengan tradisi masyarakat ini adalah sebuah kekayaan tafsir lokal agar Islam tidak tampil hampa terhadap realitas yang sesungguhnya. Islam tidak harus dipersepsikan sebagai Islam yang ada di Arab, tetapi Islam mesti berdialog dengan tradisi masyarakat setempat.[176]

Tak pelak lagi, Islam sebagai agama yang menyebar ke seluruh penjuru dunia tampil secara kreatif berdialog dengan masyarakat setempat (lokal), berada dalam posisi yang menerima tradisi masyarakat, sekaligus memodifikasinya menjadi budaya baru yang dapat diterima oleh masyarakat setempat dan masih berada di dalam jalur Islam. Karena itu, kedatangan Islam merupakan pencerahan bagi kawasan Asia Tenggara, khususnya Indonesia, karena Islam sangat mendukung intelektualisme yang tidak terlihat pada masa Hindu-Budha. Bahkan, perpindahan masyarakat Indonesia dari sistem keagamaan dan budaya Hindu-Budha kepada Islam disamakan dengan perubahan pandangan Dunia Barat yang semula dipengaruhi mitologi Yunani kepada dunia nalar dan pencerahan. Rekonsiliasi Islam dengan tradisi masyarakat diyakini sebagai proses penerimaan yang dilakukan secara alamiah dan damai, tanpa penaklukan. Hal ini berbeda yang terjadi di Timur Tengah, di mana Islam disebarkan melalui proses kekuasaan politik.

Dialog Islam dengan tradisi ini dilakukan dalam semangat negosiasi. Negosisasi merupakan proses menafsirkan sesuatu yang hadir dan menafsirkan dirinya untuk mencari sesuatu yang baru yang dikenal dalam kebudayaan sebagai sesuatu yang hidup.[177] Dalam konteks kultural, masyarakat memiliki kemampuan untuk bernegoisasi dengan caranya masing-masing. Dan

[176]Khamami Zada, "Islam Pribumi : Mencari Wajah Islam Indonesia", dalam Tashwirul Afkar, jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 14 tahun 2003

[177]*Ibid*.

sejatinya, pergulatan antara yang didatangi dan pendatang dalam bernegosiasi bukan didasarkan pada semangat saling mengubah, karena kalau sudah saling mengubah bukan lagi negosiasi, melainkan hegemoni bahkan represi.[178] Ini artinya, negosiasi merupakan bagian dari transformasi kultural dalam setiap gerak kebudayaan. Proses yang terjadi adalah proses kreatif dalam spirit kebudayaan, sehingga baik pendatang maupun yang didatangi berada dalam struktur dan derajat yang sama.

Dalam konteks lain, negosiasi adalah upaya untuk menghilangkan atau menurunkan nilai daya kekuatan tradisi pendatang. Negosiasi berfungsi untuk mengharmonikan yang asing dalam kearifan lokal. Melalui negosiasi, hal-hal baru dari luar wilayah tradisi tidak diterima begitu saja, namun dimodifikasi dari keasliannya, disesuaikan dengan daya terima tradisi. Keberadaan negosiasi tradisi merupakan hal yang alamiah. Tidak ada satu pun tradisi yang tidak memiliki negosiasi, yaitu kemampuan untuk mengajukan apa yang menjadi milik lokal (sebagai asal) berdampingan atau memaknai apa yang dari luar menjadi sesuatu yang baru (sebagai jadian kreatif). Negosiasi, dalam hal ini, bisa berarti sebagai daya arus balik dalam makna yang lebih lembut. Dalam proses negosiasi ada upaya perbandingan dengan miliknya semula, ada proses pertimbangan pragmatis juga ideologis, dan niatan untuk menggunakannya secara baru. Pendeknya, negosiasi mengisyaratkan interpretasi kreatif dari pembeli atau pengguna. Negosiasi membuat serbuan dari luar akan dibaca lain, akan dimaknai secara berbeda.[179]

---

[178]Lihat hasil *Proceding Training Workshop Penguatan Kesetaraan, Toleransi, dan Perdamaian* dalam topik Nilai-nilai Agama dan Budaya terhadap Perdamaian dalam presentasi Bisri Effendy, 30 Mei 2007

[179]Bambang Q-Anees, "Daya Tawar Tradisi terhadap Pengaruh Luar" dalam www.gerbang.jabar.go.id

Negosiasi juga berhubungan dengan upaya untuk menghilangkan daya kekuatan tradisi pendatang. Definisi kedua ini berkait erat dengan asumsi bahwa setiap lokal didiami oleh kuasa politik atau kuasa kebenaran tertentu. Kedatangan tradisi pendatang sedikit banyak akan mengusik kuasa lokal itu. Oleh karena itu, secara alamiah pula yang lokal akan menggunakan tradisi pendatang untuk mengartikulasikan kepentingannya, atau menggunakannya sebagai daya tawar baru untuk memperkuat posisinya di depan kekuatan-kekuatan dominatif dan hegemonik. Pada saat inilah cara-cara pemaknaan baru, yang tidak sama dengan model pemaknaan di daerah asalnya, berlangsung.[180]

Negosiasi antara nilai agama dan budaya terjadi karena kedua nilai itu terdapat potensi yang relevan antara satu dengan lainnya. Potensi yang releven inilah yang menjaga kelangsungan hidup antara kedua variabel itu. Sebaliknya, apabila antara kedua variabel itu tidak memiliki potensi yang relevan, maka bentuk-bentuk antagonisme dalam masyarakat dengan segala implikasinya akan bermunculan.[181] Tentu saja dengan asumsi bahwa setiap tradisi dalam dirinya telah memiliki seruntut nilai tentang apa yang cocok bagi dirinya dan apa yang tidak cocok; atau apa yang diperlukan bagi perkembangan dan apa yang menghambat pertumbuhannya. Di sinilah letak makna penggunaan istilah resistensi. Resistensi digunakan untuk menakar apa yang terjadi ketika dua tradisi yang berbeda melakukan proses saling tafsir, saling menyesuaikan sampai akhirnya menghasilkan kesepakatan dalam satu pola komunikasi yang digunakan bersama.[182]

---

[180]*Ibid*.

[181]Fachry Ali, Agama, *Islam dan Pembangunan*, (Yogyakarta: PLP2M, 1985), h. 76

[182]Ahmad Ruchiyat, Islam *Sunda, Islam Tradisi atau Islamisasi Tradisi*?, Pikiran Rakyat, 2 Januari 2003

Dalam konteks ini, Geertz telah menunjukkan bahwa penyandaran yang lebih besar kepada ajaran mazhab dan adat tidaklah saling bertentangan sebagaimana tampaknya. Hal ini dibuktikan oleh upaya para kyai mencari tafsiran hukum yang memungkinkan mereka dan pengikut mereka mempraktekkan adat yang biasa mereka praktekkan atas dasar tradisi.[183] Apa yang telah dikemukakan Geertz membuktikan bahwa upaya yang dilakukan kyai-kyai dalam bernegosiasi dengan tradisi tidak merasa benar dan berkuasa sebagai paham baru dan pendatang, melainkann berdialog dalam prinsip menerima dan memberi. Sehingga yang terjadi adalah kesepahaman untuk hidup bersama dalam keberbedaan yang nyata untuk melahirkan sesuatu yang dapat dipertemukan.

Dalam sejarah, proses negosiasi Islam dalam berdialog dengan tradisi masyarakat terjadi dalam skema: mempengaruhi dan dipengaruhi. Yakni, Islam mempengaruhi tradisi masyarakat dan sebaliknya Islam dipengaruhi oleh tradisi masyarakat yang dibingkai dalam semangat rekonsiliasi. Proses timbal balik ini membawa nuansa yang harmonis dalam corak keislamanan Nusantara. Banyak bukti yang bisa ditunjukkan betapa Islam mampu bernegosiasi dengan tradisi masyarakat secara kreatif, tanpa penundukkan.

Pertama, Islam mempengaruhi tradisi masyarakat atau kemampuan tradisi untuk menurunkan harga suatu hal agar ia dapat menjadi bagian dari dirinya. Dalam proses ini yang terjadi adalah nilai-nilai Islam masuk menjiwai tradisi masyarakat, baik dalam bentuk ritual, kesenian maupun norma-norma. Dengan kata lain, Islam mengisi tata cara keagamaan masyarakat lokal. Hasil dari proses negosiasi

[183]Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1950), h. 215

yang seperti ini adalah lahirnya tradisi Islam lokal yang dipraktikkan di berbagai daerah.

Dalam bentuk norma-norma misalnya di Minangkabau memiliki cerita mengenai negosiasi tradisi terhadap Islam. Ada adagium *"adat basandi Syarak, Syarak basandi kitabullah"* (adat berdasar pada agama, agama berdasar pada kitabullah) dan *"Syarak mangato, adat mamakai"* (agama merancang, adat menggunakan). Dalam adagium ini jelas terlihat adat harus berdiri dan berkembang di atas dasar hukum agama, yakni al-Qur'an dan Hadits. Artinya segala sesuatu yang bertentangan dengan agama Islam harus dibuang dari kehidupan adat atau budaya lokal masyarakat Minangkabau. Dalam penegertian ini, terlihat ada monopoli tafsir agama terhadap kehidupan adat Minangkabau. Bahkan dapat dikatakan, bukan hanya sekedar monopoli, tetapi juga sekaligus mendominasi semua pengertian dan pemahaman adat itu sendiri.[184]

Adagium ini konon hasil rekonsiliasi pasca-Perang Padri, abad ke-19. Perang Padri adalah pertarungan antara kaum Adat dan kaum Islam Puritan. Ketegasan paham Wahabi yang diimani oleh Haji Miskin, Haji Sumaniak, dan Haji Piobang membuat ketersinggungan kaum Adat. Terlebih ketika Haji Miskin membakar Balai Adat masyarakat Pandai Sikek. Pada saat rekonsiliasi, mereka bersepakat untuk saling tawar-menawar (Islam tak harus menggantikan semua adat, dan adat tidak harus menolak semua ajaran Islam). Hasilnya adalah kesepakatan untuk membagi wilayah kebenaran dalam adagium *"Syarak mamato, adat mamakai"* itu.[185] Proses

[184]Edy Utama, " Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah", dalam Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, (Jakarta: Desantara, 2002), hlm. 124-125

[185]Bambang Q-Anees, *"Daya Tawar Tradisi terhadap Pengaruh Luar"* dalam www.gerbang.jabar.go.id

negosiasi ini merupakan mekanisme alamiah yang terjadi ketika Islam berdialog dengan tradisi masyarakat.

Dari apa yang terjadi sejak awal abad ke-19 sampai sekarang, tampaknya adat dan agama Islam berhasil melalui proses penyesuaian yang saling bisa menerima. Toleransi Islam, seperti ditunjukkan oleh sikap ulama yang tidak mempersoalkan masalah harta pusaka tinggi dan perkawinan tampaknya telah memperkukuh hubungan di antara kedua sistem nilai ini.

Dalam bentuk ritual misalnya, kegiatan ritual yang dilaksanakan masyarakat diisi dengan ajaran-ajaran Islam. *Tahlilan* merupakan mekanisme Islam menawar tradisi masyarakat dengan cara mengisi acara-acara ritual masyarakat ketika menghadapi kematian. Jika dulu masyarakat sibuk dengan upacara-upacara adat terkait dengan kematian, maka setelah bernegosiasi dengan Islam; diisi dengan *Tahlilan*.

Kedua, ketika Islam dipengaruhi oleh tradisi masyarakat, maka yang terjadi adalah proses menerima tradisi masyarakat setempat atau dengan kata lain kemampuan tradisi untuk menundukkan pengaruh lain yang dianggap "berbeda" untuk menjadi bagian dari tradisi. Proses ini biasanya terjadi dalam arsitektur bangunan rumah ibadah dan beberapa perangkat di dalamnya. Misalnya berpengaruhnya nuansa Sunda kepada Islam terlihat pada bangunan mesjid. Di Sunda pada awalnya banyak masjid yang tidak mengikuti gaya arsitektur Timur Tengah, seperti dalam bentuk kubah, pintu masuk, dan mihrab, melainkan banyak bentuk masjid yang mengambil arsitektur setempat. Di antaranya bentuk bangunan Masjid Agung Bandung zaman dulu yang terkenal dengan "bale nyungcung"-nya.

Dalam konteks negosiasi yang bersifat normatif, maka nilai-nilai negosiasiasi justru digunakan secara prgamatis.

Sebagai contoh, agama mereka Muslim, tetapi mereka tetap saja mempraktik ritual-ritual tradisinya. Dalam hal ini, tidak terjadi proses peleburan, melainkan berdiri sendiri dalam ranahnya masing-masing. Masyarakat adat yang beragama Islam di Kampung Naga dan Citorek misalnya menunjukkan bahwa agama dan tradisi diperlakukan oleh penganut masyarakat adat secara pragmatis, bukan ideologis. Tradisi lama tetap digunakan bukan dalam kerangka ideologis, namun dalam kerangka pragmatis. Pada masyarakat adat yang beragama Islam (Citorek, Naga, dan Dukuh) terjadi proses kolaborasi dua unsur, agama dan tradisi, yang mereka istilahkan sebagai "mendayung di antara dua perahu". Satu sisi mereka mengimani akidah Islam, pada sisi lain mereka menggunakan tata cara bertahan hidup dengan bersumber pada tradisi. Cara berladang atau bersawah merupakan salah satu aktivitas yang merujuk pada tradisi. Pada masayarakat adat, cara berladang (terutama penentuan waktu tanam dan panen) didasarkanpada perhitungan bintang-bintang yang merujuk pada dewa-dewa atau roh-roh. Hal ini tetap digunakan dengan argumen ajaran Islam tidak memberikan aturan dan petunjuk cara bercocok tanam, sekaligus juga bahwa cara tanam tradisi terbukti secara pragmatis menghasilkan panen yang lebih baik.[186]

Masih dalam langgam yang sama, dalam kasus lain, orang Sasak, Islam *Wetu Telu* di Bayan, misalnya menganggap adat mereka sebagai nilai-nilai distingtif dan ekspresi dari identitas mereka. Adat memainkan peran sangat signifikan dalam komunitas ini.[187] Pengakuan terhadap Islam oleh orang-orang *Wetu Telu* Bayan tidak menggeser secara substansial bentuk-bentuk ibadah yang animistik dan antropomorpis, tetapi justru menyumbang lebih jauh

[186]Qomaruzzaman, *"Menawarkan Diri Pada Syariat Islam"*, Pikiran Rakyat, 2 Januari 2003

[187]Erni Budiwanti, *Islam Sasak* ..., h. 51

bagi ideologi-ideologi asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batas yang jelas yang memisahkan ide-ide monoteistik Islam (tauhid) dari animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam adat mereka.

Meskipun dalam skema negosiasi yang kedua masih ada yang belum selesai, pada umumnya proses negosiasi Islam dengan tradisi masyarakat telah menghasilkan watak dan karakter Islam Nusantara yang watak yang damai, ramah dan toleran. Karena watak Islam yang demikian ini, tidak menyuguhkan praktek kekerasan (*penetracion pacifigure*), dengan kata lain, tidak menggunakan cara-cara ekspansi atau kolonialisasi untuk mendialogkan Islam dengan tradisi masyarakat. Penyebaran Islam di Indonesia yang tidak melalui ekspansi ini memunculkan konsekuensi bahwa Islam di Indonesia lebih lunak, jinak dan akomodatif terhadap kepercayaan, praktek keagamaan, dan tradisi masyarakat. Karakter Islam inilah yang menjadi kebangggan Islam di Indonesia, dan umumnya di kawasan Asia Tenggara.

Dengan negosiasi Islam terhadap tradisi masyarakat, maka jalan tengah bagi Islam sebagai agama yang absolut tidak akan kehilangan identitas absolutnya di tengah perubahan zaman. Sebaliknya, tradisi masyarakat sebagai entitas yang otonom di dalam masyarakat tidak ditempatkan di dalam posisi yang subordinat-terpinggirkan ketika Islam masuk ke dalam wilayahnya. Pada aras inilah, Islam dan tradisi masyarakat mengalami proses pembauran yang konstruktif. Dengan kata lain, Islam dan identitas kultural masyarakat setempat mengalami proses yang sama untuk secara bersama-sama membangun peradaban baru yang tidak saling mengalahkan, melainkan peradaban baru yang khas dialami masyarakat setempat. Dengan demikian, secara lebih luas, Islam dan identitas kultural tidak akan mengalami ketegangan (konflik), yang akan merusak

harmonisasi masyarakat di tengah pluralitas agama dan budaya.

Dengan demikian, tertolaklah anggapan bahwa Islam hanya bersandar pada formalitas belaka. Secara kultural, masuknya beberap unsur budaya lokal ke dalam budaya Islam, atau sebaliknya merupakan bukti kuat akan hal ini.[188]

Dengan cara ini, Islam diterima di Nusantara dalam kapasitasnya sebagai kepercayaan baru yang datang dari Arab. Proses negosiasi ini berlanjut secara alamiah dalam tata kehidupan masyarakat sekarang dengan tetap mempertahankan hasil dari akomodasi Islam terhadap tradisi dan kepercayaan masyarakat.

B. Pluralitas Islam Lokal: Nuansa Konflik yang Tidak Tuntas

Perpaduan kreatif antara Islam dengan tradisi melahirkan khazanah baru. Masing-masing pihak tidak lagi berada dalam garis dan posisinya, melainkan telah bertemu dalam nuansa yang berbeda. Tentunya ada unsur-unsur yang dimasukkan dan ada unsur yang dibuang. Perubahan ini bermula dari dimensi sistem kognitifnya kemudian ke perubahan sistem tindakan dan juga perubahan pada sistem simbol yang memperantarai hubungan antara sistem kognitif dengan sistem tindakan.[189] Skema mempengaruhi dan dipengaruhi atau menerima dan memberi dalam relasi Islam dan tradisi melahirkan tradisi Islam lokal yang unik, yang tidak banyak ditemukan di negeri-negeri Muslim lainnya, terutama di Arab Saudi.

Paling tidak ada dua corak besar tradisi Islam lokal, yakni corak Islam lokal yang banyak mengakomodasi ajaran

[188]Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 23

[189]Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LkiS, 2007), h. 242-243

Islam dan corak yang banyak mempertahankan tradisi. Pada corak yang pertama, diperlihatkan oleh kelompok-kelompok Islam seperti NU, Nahdlatul Wathan, Mathlaul Anwar, Perti, dan yang lainnya. Terhadap kelompok ini, kelompok Islam puritan hanya berani menyebut sebagai *ahlul bid'ah* dan tidak berani melakukan kekerasan secara fisik. Basis sosial yang sangat kuat, baik doktrin ajaran, kelembagaan, maupun massanya yang banyak dalam diri Islam lokal corak yang pertama ini membuat kelompok Islam puitan tidak berani melakukan kekerasan.

Namun demikian, terhadap Islam lokal yang tidak banyak mengakomodasi ajaran Islam, seperti Islam *Wetu Telu*, Masyarakat Kampung Naga, Komunitas Kajang, dan yang lainnya, justru mereka tidak hanya dituduh telah mencampuradukkan ajaran Islam dengan adat, tetapi juga mendapat perlakuan kekerasan. Aksi kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Islam puritan ini didasarkan pada keyakinan bahwa masyarakat adat ini telah menyimpang dari ajaran Islam.

Dalam kasus Islam *Wetu Telu* di Bayan pun sama. Yang paling mengundang keprihatinan kaum *Waktu Lima* terhadap *Wetu Telu* adalah bahwa idiom adat dalam komunitas *Wetu Telu* mempunyai pengaruh besar dan dipraktekkan lebih luas ketimbang syariah. Kaum *Wetu Telu* lebih memusatkan perhatian pada pemujaan arwah dan hari-hari raya agama ketimbang pelaksanaan sendi-sendi Islam seperti shalat, puasa, membayar zakat dan haji. Salah satu sasaran aktivitas dakwah yang dilancarkan kaum Waktu Lima ialah mengurangi peran adat dan secara bertahap menggantikannnya dengan syariah.[190]

[190]Erni Budiwanti, *Islam Sasak*..., h. 52-53

Berpijak pada realitas yang demikian ini, maka konsepsi berfikir dalam memandang persoalan ini dapat dilihat dalam dimesi proses kesejarahan dan kebudayaan, bukan dalam tindakan kekerasan. Karena itulah, jika mengandaikan tradisi itu bukan sesuatu yang stagnan, sebab ia diwariskan dari satu orang atau generasi kepada orang lain atau ke generasi lain. Maka, di dalam tradisi akan terdapat perubahan-perubahanbaikdalamskalabesarmaupunkecil.[191] Dengan kata lain, tradisi tidak hanya diwariskan tetapi juga dikontruksikan atau *invented*. Pewarisan menunjuk kepada proses penyebaran tradisi dari masa ke masa, sedangkan konstruksi merujuk kepada proses pembentukan atau penanaman tradisi kepada orang lain.[192]

Dalam konsepsi ini, maka keanakeragaman Islam lokal yang diperlihatkan dari coraknya; yang banyak mengakomodasi Islam dan yang banyak mempertahankan tradisi, mestinya berada dalam siklus ini. Artinya kepercayaan terhadap tradisi yang dianggap sinkretik lambat laun akan mengalami proses alamiah; berubah dan menjadi. Berubah sama sekali atau ditinggalkan atau pun menjadi tradisi baru yang dipraktekkkan generasi selanjutnya. Jadi, ketika berbicara tentang tradisi Islam berarti berbicara tentang serangkaian ajaran atau doktrin yang terus berlangsung dari masa lalu sampai masa sekarang, yang masih ada dan tetap berfungsi di dalam kehidupan masyarakt luas. Proses berubah dan menjadi berada dalam dua kisaran; kesadaran kognitif dan sistem tindakan yang dikontestasikan dalam bentuk dakwah agama yang berlangsung terus-menerus dalam upaya melakukan negosiasi yang terus berlangsung dalam gerak laju zaman.

---

[191]Nur Syam, Islam Pesisir.., hlm. 278

[192]*Ibid*., h. 277-278

Ini yang menjadi keyakinan bahwa negosiasi Islam dengan tradisi, atau negosiasi Islam tradisi tertentu dengan Islam tradisi yang lain adalah suatu proses yang panjang dalam gerak kebudayaan yang tidak pernah berhenti. Sehingga cara-cara yang digunakan dalam mengeosiasikannya bukan dalam bentuk kekerasan, melainkan dalam bentuk kedamaian yang lebih arif.

C. Parokialitas Adat Dalam Pola Keberagamaan Wetu Telu

Pola keberagamanaan di sini pada prinsipnya merupakan suatu sistem penjelasan tentang eksistensi suatu kelompok sosial tertentu, yang mencakup sejarah dan proyeksinya ke masa depan, yang di dalamnya terdapat legitimasi terhadap upaya merasionalisasikan suatu bentuk hubungan sosial-politik. Karena itu dalam ajaran agama (doktrin keagamaan), juga terdapat sejarah masa lampau kelompok sosial keagamaan tersebut, nilai-nilai yang diciptakan, atau visi akan masa depan dari kelompok sosial yang bersangkutan. Serta tuntunan yang mengarah pada tindakan-tindakan praksis. Dengan demikian ajaran kelompok agama memiliki dua aspek atau unsur dasar yakni aspek kognitif dan normatif.

Aspek atau unsur kognitif terdapat di dalam sistem pengetahuan yang disepakati secara kolektif sebagai sarana untuk menjaga dan mempertahankan tertib sosial. Sementara unsur normatif, mengarah pada ajaran sebagai alat interpretasi dalam mengarahkan dan menilai tindakan sosial anggota kelompok keagamaan tersebut. Kedua aspek ini menjelaskan bahwa ajaran agama memuat sebuah acuan terhadap realitas sosial dalam masyarakat. Kedua aspek tarsebut memberi pembenaran atau penolakan terhadap

keberadaan struktur sosial yang ada, ataupun yang ingin dicapai.

Menurut Giddens, agama menetapkan "petunjuk-petunjuk moral" yang mengontrol dan membatasi tindak-tanduk para pemeluknya.[193] Agama memberlakukan berbagai pranata dan norma serta menuntut agar para penganutnya bertingkah laku menurut pranata dan norma yang telah digariskan tersebut. Tujuanya adalah mengarahkan dan menuntut para pengikutnya pada jalan yang benar, jalan yang membimbing mereka menuju keselamatan.

Beberapa agama melekatkan makna dan penjelasan sebagai bagian dari praktek-praktek relijius secara kuat. Sehingga antara makna dan beribadat dipisahkan amat sukar. Mayoritas komunitas *Wetu Telu* di Bayan senantiasa melibatkan diri dalam berbagai praktek keagamaan seperti *rites of the passage* (ritual yang menandai pergantian atau peningkatan status) individual, siklus pertanian, dan berbagai ritual menurut penanggalan Islam. Perkawinan antara situs dan makna-maknanya begitu menyatu sehingga kebanyakan dari mereka jika ditanya tidak bisa mengemukakan penjelasan yang tuntas memberi alasan jelas buat apa peran serta mereka dalam suatu upacara ritual tertentu. Kecuali bagi segelintir ahli agama atau adat, yang menguasai tanah relijius.

Bagi kebanyakan orang awam, yang menjadi utama mereka adalah kegiatan ritual keagamaan itu sendiri, bukan makna dibaliknya. Mereka tidak tahu menahu tentang alasan yang mendasari aktivitas relijius mereka. Bukan berarti makna tidak penting, tetapi praktek atau perbuatanlah yang lebih menjadi prioritas utama.

---

[193] Anthony Giddens, *Sociology,* (Cambridge: Polity Press, 1989), h. 452

Di Bayan, dengan mempraktekan dan menyertakan diri dalam sebuah kegiatan keagamaann, individu-individu merasa menjadi partisipan aktif yang terikat dan terintegrasikan ke dalam entitas yang lebih besar, yakni kelompok keagamaan *Wetu Telu*. Partisipasi dan keterlibatan individu dalam suatu fungsi keagamaan tertentu juga merupakan suatu sarana untuk menguatkan dan menegaskan kembali sebuah identitas kolektif yang lebih luas sebagai masyarakat *Wetu Telu*.

Masyarakat *Wetu Telu* di Bayan mempunyai konsep ideal tentang adat. Mereka mendefinisikan adat sebagai aturan-aturan normatif, kode-kode etik dan perilaku yang diterapkan dalam berbagai aktivitas sosial, kultural dan politik. Adat juga meliputi seluruh preferensi ideal komunitas yang tercermin dalam praktek-praktek kebiasaan mereka dan terus menerus dilestarikan. Melalui adataggota-anggota komunitas mengaitkan kedekatan sentimen yang telah berurat berakar dengan leluhur, kekerabatan, dan ritual-ritual kuno. Di samping itu, adat juga menunjuk pada identitas kelompok dan varian budaya Sasak *Wetu Telu* yang eksklusif.

Komunitas Islam *Wetu Telu* di Bayan, menganggap adat mereka sebagai nilai-nilai distingtif dan ekspresi dari identitas mereka. Adat memainkan peran sangat signifikan dalam komunitas ini.[194] Pengakuan terhadap Islam oleh orang-orang Wetu Telu Bayan tidak menggeser secara substansial bentuk-bentuk ibadah yang animistik dan antropomorpis, tetapi justru menyumbang lebih jauh bagi ideologi-ideologi asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batas yang jelas yang memisahkan ide-ide monoteistik

[194]Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LkiS, 2000), h. 51

Islam (tauhid) dari animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam adat mereka.

Lebih jauh, bagi komunitas *Wetu Telu* di Bayan, agama adalah persoalan memelihara tradisi parokial lokal dan sebuah identitas yang berbeda dari "tradisi besar", universalitas Islam. Dalam pandangan mereka menjalankan ajaran agama berarti mengikuti pola perilaku tertentuyang diturunkan oleh para leluhur dari waktu ke waktu dan dari generasi ke generasi.

Kepercayaan akan ke-Esaan Tuhan (*Tauhid*) hanya bersifat kamuflase- artifisial dan dianggap sambil lalu saja dalam kepercayaan komunitas *Wetu Telu*. Pengakuan kepada Kemahakuasaan Tuhan oleh mereka dikait-kaitkan dengan kekuatan supranatural arwah leluhur yang bisa berhubungan dengan Tuhan. Keimanan *wetu Telu* berada di bawah kendali para pemuka adat. Singkatnya, yang penting bagi mereka adalah mengagungkan arwah leluhur dan memelihara tradisi. Aspek inilah yang memisahkan mereka dari komunitas *Waktu Lima,* dan menjadikan mereka sebagai sebagai sebuah komunitas relijius tersendiri.

Eksistensi komunitas *WetuTelu* yang kuat memgang adat ini tidak bisa lepas dari sejah masa lalu suku Sasak yang berkaitan erat dengan kenyataan adanya penaklukan dari kekuatan luar. Berbagai kekuatan asing yang menaklukkan Lombok selama berabad-abad sangat menentukan cara orang Sasak menyerap pengaruh-pengaruh luar tersebut, terutama oleh pengaruh kepercayaan lokal Boda dan pengaruh Hindu.

Berkaitan dengan hal ini, untuk kasus wilayah utara Lombok, tepatnya di daerah Bayan, keberadaan Islam relatif sulit melepas diri dari anasir pengaruh Hindu yang lebih dulu hadir dan telah berurat berakar dalam kesadaran masyarakat. Secara historis, bila diperhatikan

secara seksama, terjadinya proses interaksi Islam dengan kesadaran Hindu dan anasir lokalitas lain pada umumnya nyaris senafas dengan pola-pola yang lazim dimainkannya di tempat-tempat lain di Indonesia, yakni suatu pola akulturasi dan inkulturasi dengan tradisi-tradisi lokal yang telah mapan sebelumnya. Pola interaksi sedemikian melahirkan suatu corak Islam yang khas lokal. Sehingga, praktek-praktek kultur keberagaman kaum muslimin di Bayan, pada tingkat tertentu, banyak diwarnai oleh tradisi dan ajaran Hindu. Sekedar menunjuk contoh, wujud pengaruh dimaksud adalah tradisi *merariq* (kawin lari), Pengusungan praja, dan sejenisnya. Sedangkan hasil konkrit yang lebih luas dari proses interaksi sedemikian adalah lahirnya komunitas keagamaan yang biasa disebut dengan Islam *Wetu Telu*.

Akhirnya dapat disimpulkan bahwa pola keberagamaan penganut *Wetu Telu* diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka.[195] Dalam ajaran *Wetu Telu,* terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *Wetu Telu* menjadi sangat sinkretik. Dan dalam persepsi mereka menjalankan ritual keberagamaan berarti mengikuti tradisi para leluhur yang dipraktekkan secara turun temuran.

D. Dialektika Tradisi Islam Normatif dan Islam Kultural

Islam sebagai sebuah sistem nilai tersusun dari dua elemen dasar yang membentuk sebuah entitas tunggal

[195]Team Penyusun Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat, *Op. Cit*., h. 79

yang masing-masing tidak bisa dipisah-pisahkan. Elemen tersebut adalah doktrin atau kredo yang bersifat dogmatik dan berperan sebagai elemen inti [*core element*] di satu sisi, dan peradaban yang bersifat historis dan kontekstual sebagai elemen permukaan [*peripheral element*] disisi lain. Disebut elemen inti karena ia menjadi ruh substantif dari agama Islam yang tanpa kehadirannya agama tidak akan mempunyai arti apa-apa, sementara peradaban menempati posisi permukaan mengingat bentuknya yang secara fisik bisa diobservasi oleh kasat mata jika tampak ke wilayah permukaan.[196]

Dari aspek doktrinal, Islam membawa pesan-pesan transendental yang permanen dan tidak berubah-rubah, namun ketika pesan-pesan transendental tersebut sampai ke tataran praksis komunitas umatnya , maka warna Islam bisa beragam sejalan dengan beragamnya interpretasi akibat perbedaaan persepsi. Perbedaan interpretasi beserta segala konsekuensinya itu belakangan membentuk sebuah peradaban Islam yang sangat heterogen dan dinamis, sesuai dengan dimensi ruang dan waktu. Aspek yang terakhir ini menjadi faktor signifikan bagi proses pembentukan identitas Islam secara sosial, politik, dan kultural yang memiliki dialektiaka sejarah yang berbeda-beda namun secara prinsipil memiliki semangat teologis yang sama.

Dengan demikian, Islam harus dilihat sebagai sebuah sistem dialektis yang meliputi aspek idealitas dan realitas; mencakup dimensi kepercayaan [*belief*] yang berupa tauhid dan diimplementasikan ke dalam dimensi praksis yang

[196]Masdar Hilmy, "Problem Metodologis Dalam Kajian Islam: Membangun Paradigma Penelitian keagamaan yang komprehensif", dalam http://www.geocities.com/HotSprings/6774/p-6.html

meliputi ritual, budaya dan tradisi dan tradisi keislaman lainnya.

Sebagai konsekuensi lebih jauh dari pemahaman diatas, aspek idealitas Islam sering disebut sebagai, meminjam istilah Fazlur Rahman, "Islam normatif" atau, istilah Richard C. Martin, "Islam formal" yang ketentuannya tertuang secara ekplisit didalam teks-teks Islam primer. Sementara itu, aspek praksis menyangkut dimensi kesejarahan umat Islam yang beraneka ragam sesuai dengan faktor eksternal yang melingkupinya. Aspek yang terakhir ini bersifat subyektif sebagai akibat dari akumulasi pengetahuan secara turun-temurun dan dialog akulturatif antara "Islam formal" dan budaya lokal Muslim tertentu.

Dalam mengkaji Islam beserta makna derivasinya, paling tidak ada dua pendekatan yang digunakan, yaitu Pendekatan teksual dan pendekatan kontekstual. Pendekatan tekstual menekankan pada signifikansi teks-teks sebgai sentra kajian Islam dengan merujuk kepada sumber-sumber suci [*pristine source*] dalam Islam, terutama al-Qur'an dan al-Hadits. Pendekatan ini sangat penting untuk melihat realitas Islam normatif yang tertulis baik secara eksplisit maupun implisit.

Selain ajaran tauhid sebagai pilar utama dalam Islam, ibadah *mahdhah* [dimensi vertikal] merupakan bagian dari Islam normatif yang ketentuan hukumnya sudah diatur secara jelas dalam kedua teks suci tersebut. Ibadah *mahdhah* tidak memerlukan ijtihad untuk mencari penafsiran lebih jauh, namun ia hanya perlu diamalkan. Dalam bahasa ritualnya, ia sering disebut sebgai *arkan al-Islam* yang meliputi syahadat, shalat, puasa, zakat, dan ibadah haji bagi yang mampu. Bukan hanya *arkan al-Islam* yang membentuk Islam normatif, kesalehan teologis lainnya yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-hadits juga sering menjadi rujukan

utama ibadah dalam Islam dan, dengan begitu bisa dilihat dengan pendekatan pertama ini.

Dalam prakteknya, pendekatan tekstual ini barangkali tidak menemui kendala yang berarti ketika dipakai untuk melihat dimensi Islam normatif yang bersifat *qath'i* sebagaimana tersebut di atas. Persoalan baru muncul ketika pendekatan ini dihadapkan pada realitas ibadah umat Islam yang tidak tertulis secara eksplisit, baik di dalam al-Qur'an maupun al-Hadits, namun kehadirannya diakui dan, bahkan, diamalkan oleh komunitas Muslim tertentu secara luas. Contoh yang paling terang benderang adalah adanya ritual tertentu dalam komunitas Muslim yang sudah mentradisi secara turun temurun, seperti selametan, tahlilan dan lain sebagainya. Memang cukup dilematis bagi pendekatan tekstual untuk sekedar menjustifikasi bahwa ritual-ritual tersebut merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak.

Fenomena ritual keagamaan yang banyak bercampur dengan tradisi lokal tidak dapat disangkal lagi, kepercayaan dan ritual sinkretik atau *abangan* sangat banyak ragamnya. Banyak peneliti Islam Indonesia, yang memberikan keterangan tentang Islam yang begitu berbeda dengan karakter Islam Arab.[197]

Fenomena ini juga diamini oleh Martin van Bruinessen, dengan menunjukkan bukti bahwa banyak praktek yang dikatagorikan Islam *Abangan* juga ditemukan di belahan lain dunia Islam. Ia membandingkan deskripsi Geertz tentang agama *Abangan* dengan pengamatan-pengamatan pada

[197]Mark R. Woodward melakukan penelitian yang amat ekstrem mengenai kehidupan agama dalam masyarakat *urban* di lingkungan kraton Yogyakarta tahun 1989. Penemuan ritual keraton dan praktek keagamaan sinkretik lain yang ditelitinya tidak ditemukan dalam kitab ajaran Hindu, sehingga ia berkesimpulan bahwa pada mulanya mereka bukan asli Hindu. Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalesahan Normatif Versus Kebatinan*, [Yogyakarta: LKiS, 1999], h. 3-5

kehidupan sehari-hari kaum petani Mesir, pada awal abad ke-19, yang dilakukan oleh studi klasik lain, karya Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians* [Perilaku dan Kebiasaan Orang-orang Mesir Modern]. Beberapa praktek kurang islami yang terlihat dalam perilaku keagamaan orang Jawa, telah dikenal juga oleh orang-orang Mesir.[198]

Di samping itu banyak praktek *magic* yang bersumber dari Islam, bahkan tidak diragukan lagi bersumber dari tanah suci [Makkah]. Isinya banyak memuat tentang naskah magis populer dan ramalan-ramalan, yang juga dikenal sebagai primbon atau dalam versi yang lebih islami disebut kitab *mujarobat*, yang diperoleh langsung dari karya-karya penulis Muslim Afrika Utara abad ke-12-13, yakni Syeikh Ahmad al-Buni.[199]

Beberapa kepercayaan dan praktek lokal telah menjadi bagian kompleksitas budaya global. Banyak umat Islam kontemporer Indonesia enggan menyebutnya islami karena mereka menentang konsepsi Islam universal. Namun demikian, lanjut Martin, dalam beberapa kasus, meraka masuk ke Indonesia sebagai bagian dari perluasan peradaban Islam, meski tidak menjadi tulang punggung agama Islam. Mereka merepresentasikan gerakan awal islamisasi, dan adalah keliru jika dikatakan bahwa islamisasi adalah gerakan sekali jadi, melainkan merupakan suatu proses yang dimulai sejak abad ke-13 sampai 15 H.[200]

---

[198]Martin van Bruinessen, "Global and Local in Indonesian Islam" dalam Southeast Asian Studies [Kyoto] vol. 37, No. 2, 1999, h. 46-63, artikel ini juga dapat diakses melalui http://www.let.uu.nl/-Martin.vanbruinessen/personal/publication/Global

[199]Dalam catatan al-Buni, *Syams al-Ma'arif*, sebuah kitab yang cukup populer di Indonesia. Banyak kitab yang sering disebut *mujarobat* yang secara sederhana disadur dari kitab *Syams al-Ma'arif*. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, [Bandung: Mizan, 1989], h.

[200]Martin van Bruinessen, "Global and Local.... http://www.let.uu.nl/-Martin.vanbruinessen/personal/publication/Global

Untuk menjawab persoalan di atas, barangkali pendekatan yang diajukan Mark. R. Woodward dalam menjawab disparitas distingtif antara Islam normatif dengan Islam lokal dapat diajukan. Pendekatan ini disusun secara kronologis atas empat[201] unsur dasar, yaitu:

Pertama, Islam universalis. Penempatan Islam universalis di lakukan di awal karena di dalamnya tercakup ajaran-ajaran Islam yang secara *qoth'i* sudah digariskan di dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Masuk dalam katagori ini adalah tauhid, *arkan al-Islam*, dan kredo religius lainnya yang bersifat *taken for granted*. Terhadap katagori ini, umat Islam pada umumnya sepakat meyakininya sebagai *ultimate truth* yang tidak memerlukan elaborasi [*ta'wil*] lebih jauh.

Kedua, Islam esensialis. Penggunaan terma esensialis ini pada awalnya dipinjam oleh Woodward dari Richard C. Martin untuk menunjukkan modus praktik-praktik ritual yang sekalipun tidak didelegasikan secara eksplisit oleh teks-teks universalis, namun secara luas diamalkan oleh umat Islam atas dasar justifikasi substansial dari semangat kedua sumber suci tersebut. Masuk dalam katagori ini adalah upacara tahunan Maulid Nabi Muhammad SAW., bacaaan-bacaan zikir yang diamalkan oleh halaqah-halaqah sufi, juga modus-modus ritual yang secara mentradisi dipraktikkan untuk memuliakan para wali, ziarah ke tempat-tempat suci, serta tradisi slametan, tahlilan yang tersebar luas di negara-negara Muslim, seperti India, Malaysia, Pakistan, dan Indonesia. Dengan demikian, Islam esensial merupakan katagori Islam yang sangat inklusif.

Ketiga, *receiverd* Islam. Secara harfiah, *receiverd* Islam bisa diterjemahkan sebagai Islam yang diterima atau dipahami. Woodward secara jujur tidak menghadirkan deskripsi yang

[201]Lebih lanjut lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa*…, h. 10- 22

memuaskan tentang kategori ketiga ini. Ia hanya menyebut bahwa *receiverd* Islam menjadi jembatan antara kategori universalis dan esensialis dengan Islam lokal. Lebih jauh ia menambahkan bahwa contoh konkrit dari kategori ini adalah dominasi ajaran sufi yang mempengaruhi perkembangan Islam lokal di Jawa dan Lombok. Islam jenis ini bersifat dinamis; ia berubah seiring dengan pengetahuan atau penafsiran terhadap teks-teks esensialis.

Keempat, Islam lokal. Islam lokal bisa didefinisikan sebagai seperangkat teks tertulis, tradisi oral atau ritual yang kehadirannya tidak dikenal di daerah asal turunnya Islam [Mekkah]. Menurut Woodward, naskah-naskah atau tradisi mistik kejawen merupakan contoh paling jelas adanya Islam jenis ini serta merupakan implikasi logis sebagai hasil interaksi antara kebudayaan lokal dan *received* Islam.

Berdasarkan elaborasi yang diberikan oleh Wood Ward di atas, ada kesan bahwa pendekatan tekstual terkesan tidak memiliki batasan yang jelas untuk membedakan mana yang disebut "Islami" dan mana yang tidak. Justru dari sini muncul kesan seolah-olah pendekatan ini dapat diaplikasikan di wilayah mana saja sepanjang masih dalam lingkup ritual Islam. Ketidakjelasan batasan mengenai Islam ini bisa jadi merupakan kelemahan pendekatan tekstual bisa juga merupakan keistimewaannya.

Selanjutnya, kehadiran pendekatan kontekstual penting untuk memahami Islam dalam konteks ruang dan waktu. Pendekatan ini pertama kali dipopulerkan oleh D. Eickelman yang merupakan perangkat komplementer yang dapat menjelaskan motif-motif kesejarahan dalam ritual Islam untuk memperkuat asumsi bahwa Islam merupakan entitas komprehensif yang melingkupi elemen normatif dan elemen praksis. Dalam memahami fenomena ritual lokal dalam Islam, maka teori-teori sosio kultural berikut

ini menjadi bagian penting dari pendekatan kontekstual, antara lain:

Pertama, teori fungsional. Teori ini dikembangkan oleh Bronislaw Malinowski[202] yang mengasumsikan adanya hubungan dialektis antara agama dengan fungsinya yang diaplikasikan melalui ritual. Secara garis besar, fungsi dasar agama diarahkan kepada sesuatu yang supranatural atau, dalam bahasa Rudolf Otto, *"powerfull other"*. Partisipan yang terllibat dalam sebuah ritual bisa melihat kemanfaatan agama sebagai sarana meningkatkan hubungan spiritual dengan tuhan, karena pada dasarnya manusia secara naluriah memiliki kebutuhan spiritual.

Dengan demikian, teori fungsional melihat setiap ritual dalam agama memiliki signifikansi teologis, baik dari dimensi psikologis maupun sosial. Aspek-aspek teologis dari sebuah ritual keagamaan seringkali bisa ditarik benang merahnya dari simbol-simbol religius sebagai bahasa maknawiah. Pemaknaan terhadap simbol-simbol keagamaan tersebut sangat bergantung kepada kualitas dan arah performa ritual serta keadaan internal partisipan sehingga sebuah ritual bisa ditujukan untuk "memuaskan" kebutuhan spiritual.

Dalam konteks sosiologis, sebuah ritual juga merupakan manifestasi dari apa yang disebut oleh Durkheim sebagai "alat memperkuat solidaritas sosial" melalui performa dan pengabdian. Tradisi slametan merupakan contoh paling konkret dari ritual jenis ini sebagai alat untuk memperkuat keseimbangan masyarakat [*social equilibrium*], yakni menciptakan situasi rukun-setidaknya- di kalangan para partisipan. Kalangan fungsionalis yang mengakui asumsi ini adalah Clifford Geertz, James Peacock, Robert W. Hefner, Koentjaraningrat, dan masih banyak lagi.

---

[202]Lihat lebih lanjut Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion,* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1954)

Pendek kata, teori fungsional melihat fungsi ritual [agama] dalam konteks yang lebih luas, baik dalam konteks spiritual maupun eksistensi kemanusiaan. Ia bisa dipahami sebagai sebuah jawaban terhadap pertanyaan mengapa ritual [agama] itu ada atau diadakan. Jawaban tersebut tentu saja muncul karena umat Islam membutuhkannya sebagai perangkat untuk mendapatkan berkah suci dari Tuhan.

Kedua, *Rite de Passage*. Secara harfiah, teori yang dikembangkan oleh Arnold Van Gennep[203] ini bisa diartikan sebagai "ritual penahapan" yang menandai perpindahan status seseorang dari yang satu ke yang lain, baik merupakan perubahan status sosial maupun transformasi spiritual. Ritual jenis ini melibatkan perubahan, baik status eksternal maupun internal, rekonfirmasi sebuah kondisi sebagaimana yang diharapkan tetapi belum sempat dialami atau diartikulasikan dalam hidup seseorang.

Sejalan dengan perspektif *Rite de Passage* di atas, *slametan* dan tradisi *tahlilan* bisa juga dipahami sebagai ritual yang menandai perpindahan status seseorang sepanjang hidupnya mulai dari kelahiran, aqiqah, khitan, perkawinan, dan kematian. Setiap tahapan dalam hidup manusia menandai perubahan status sosial dari yang satu ke yang lain. Sebagai contoh, ritual perkawinan menandai perubahan status sosial dari masa lajang menuju masa keluarga; ritual kematian menandai perpindahan status manusia dari alam dunia ke alam barzah dan seterusnya.

Ketiga, teori struktural. Teori ini dikembangkan oleh Claude Levi-Strauss sebagai seorang pelopornya. Ritual dalam sebuah ajaran agama diasumsikan memiliki hubungan struktural dengan mitos-mitos lokal tertentu. Terlepas dari persoalan orisinalitas antara mitos dengan ritual, pendekatan

[203]Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage,* (Chicago: University of Chicago Press, 1960)

ini melihat keduanya memiliki hubungan resiprokal; mitos eksis pada tataran konsepsi dan ritual pada tataran aksi atau "homology", dalam bahasa Levi-Strauss. Dengan demikian, strukturalisme melihat ritual sebagai bagian dari sebuah *logical order* dalam bangunan sistem kultural; ia mengikuti struktur formal dari sebuah sistem tertutup. Dalam konteks ini, teori *model of* [model dari] dan *model for* [model bagi] Geertz bisa diterapkan untuk lebih memperjelas perspektif teori ini. Jika Levi-Strauss melihat mitos dan ritual bisa saling berganti posisi ke satu sama lain, Geertz melihat mitos sebagai wujud dari teori *model of* sebagai ritual dan ritual sendiri menjadi *model for*-nya mitos.[204]

Berdasarkan elaborasi di atas dapat dsimpulkan bahwa dalam konteks diskursus keislaman, pendekatan tekstual merupakan pilihan prioritas yang kehadirannya tidak bisa ditawar-tawar lagi. Ia merupakan *conditio sine quanon* dalam rangka melihat wajah Islam dari sumber-sumber teks suci, terutama al-Qur'an dan al-Hadits. Selanjutnya eksistensi teks-teks yang ditulis oleh intelektual atau 'ulama kenamaan di bidang tertentu dalam Islam juga tidak kalah pentingnya, terutama ketika ditemukan justifikasi dari kedua teks suci tersebut terhadap sebuah ritual.

Masih dalam aras yang sama pendekatan tekstual ini dikenal juga sebagai pendekatan *Bayani* [penerapan analisis tekstual]. Pendekatan ini asumsinya diharapkan dapat menggali landasan normatif al-Qur'an dan al-Hadits yang berkaitan dengan wacana agama dan budaya lokal, serta dapat mengungkapkan makna teks normatif sehingga dapat memberikan kerangka relatifitas-kepastian hukum. Legitimasi normatif tekstual di atas, sangat dibutuhkan

[204]Masdar Hilmy, "Problem.... http://www.geocities.com/HotSprings/6774/p-6.html

setidaknya justifikasi keyakinan keagamaan dalam menerima dan mengadaptasi serta mengakomodasi budaya lokal.

Namun pendekatan *Bayani* saja tidak cukup karena terkadang dalam teks al-Qur'an dan al-Hadits tidak ada penjelasan secara langsung. Oleh karena itu diperlukan pendekatan atau perspektif lain yang lebih bersikap terbuka, luwes dan toleran yaitu pendekatan *Burhani* dan *Irfani*. Melalui pendekatan *Burhani* [penerapan analisis rasional filosofis] dan *Irfani* [analisis konteks: historis sosio antropologis dan polotis-ideologis]; diharapkan selain dapat mengungkapkan konteks dari sebuah risalah keagamaan, juga dapat mengungkapkan realitas sejarah dari sebuah tradisi dan budaya lokal, baik genealogi pemikiran nilai-nilai spriritualitas dan religiusitasnya maupun filosofis, *local wisdom* [kearifan lokal] serta visi pencerahan dan kritik sosialnya .

Dengan demikian, kehadiran kajian tekstual (*Bayani)* akan lebih berbobot bila klaim-klaimnya bisa ditopang oleh kajian-kajian kontekstual (*Burhani* dan *Irfani*), bukan untuk mencari klaim sepihak, melainkan untuk menempatkannya secara proporsional dan komprehensif. Pendekatan kontekstual ini bisa dipakai untuk melihat nuansa "lain" dari wajah Islam dengan tanpa mereduksi makna keislaman seorang Muslim. Pendekatan ini diperlukan sekadar untuk memperkuat asumsi bahwa di dunia ini tidak hanya berlaku satu versi saja, melainkan banyak versi yang menggambarkan tentang Islam. Karena itu, sikap yang terjebak ke dalam kubangan *truth claim* apologetik bisa dihindarkan.

E. Akomodasi dan Akulturasi Islam Dengan Budaya Lokal

Kondisi Kehidupan keagamaan kaum muslimin pada saat ini tidak dapat dipisahkan dari proses penyebaran Islam

di Indonesia sejak beberapa abad sebelumnya. Ketika Islam masuk di Indonesia, kebudayaan nusantara telah dipengaruhi oleh agama Hindu dan Budha, selain masih kuatnya berbagai kepercayaan tradisional, seperti animisme, dinamisme, dan sebagainya.[205] Kebudayaan Islam akhirnya menjadi tradisi kecil di tengah-tengah Hinduisme dan Budhisme yang juga menjadi tradisi kecil. Tradisi-tradisi kecil inilah yang kemudian saling mempengaruhi dan mempertahankan eksistensinya.

Wilayah-wilayah nusantara yang pertama tertarik masuk Islam adalah pusat-pusat perdagangan di kota-kota besar di daerah pesisir. Islam ortodok dapat masuk secara mendalam di kepulauan luar Jawa, yang memiliki hanya sedikit pengaruh Hindu dan Budha. Sementara itu di Jawa, agama Islam mengahadapi resistensi dari Hinduisme dan Budhisme yang telah mapan. Dalam proses seperti ini, Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tapi juga harus memperjinak diri.[206] Benturan dan resistensi dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selaras dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat setempat.

Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi bukan saja karena jarak geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi juga karena ada jarak-jarak kultural.

---

[205]Sebuah studi menarik berkaitan dengan tema ini, lihat Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi perbandingan*, [Jakarta: Bulan Bintang, 1993]

[206]Taufik Abdullah, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat", dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia*, [Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987], h. 3

Proses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, karena dalam keadaan tertentu seringkali mentoleransi penafsiran yang mugkin agak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan, apa yang di pulau Jawa dikenal sebagai *sinkretisme* atau Islam *Abangan*. Sementara di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*.

Proses islamisasi yang berlangsung di nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Seperti telah diketahui bahwa Islam disebarkan ke nusantara sebagai kaedah normatif di samping aspek seni budaya. Sementara itu, masyarakat dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan adalah sebuah alam empiris. Dalam konteks ini, sebagai makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalnya pula mereka paling mengetahui dunianya sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap akulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan , mengubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.[207]

Dari paradigma inilah, masih dalam kerangka akulturasi, lahir apa yang kemudian apa yang dikenal sebagai *local genius*. Di sini *local genius* bisa diartikan sebgai kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya.

Pada sisi lain, secara implisit *local genius* dapat dirinci karakteristiknya, yakni: mampu bertahan terhadap dunia luar; mempunyai kemamapuan megakomodasi unsur-unsur dunia luar; mempunyai kemampuan mengintegrasi

[207]Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, [Jakarta: Logos, 2001], h. 251

unsur budaya luar ke dalam budaya asli; dan memiliki kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya selanjutnya.[208]

Muarif sebagai seorang sejarawan dan arkeolog, berpendapat bahwa ada beberapa hal penting yang perlu mendapat perhatian berkaitan dengan masalah akulturasi budaya nusantara dengan anasir-anasir budaya dari luar, diantaranya: (1) Proses pembentukan budauya inti [*core culture*] nusantara, semenanjung, Brunei darussalam, dan Mindanau berkesinambungan sampai pada saat-saat kontak budaya dengan tradisi besar India, dunia Islam dan eropa; (2) Kontribusi yang dihasilkan sehubungan persentuhan budaya dari luar tersebut; dan (3) Proses dipusi budaya tempatan [lokal] dalam mengadaptasi anasir-anasir tradisi besar.[209]

Sebagai pranata lokal, Islam bagi komunitas Islam di Bayan maupun kaum Muslim pada umumnya di pulau Lombok tidak dapat lepas dari hukum adat, karena jauh sebelum Islam masuk ke Lombok, adat atau hukum adat telah bersemi sebagai perwujudan budaya lokal suku Sasak. Kemudian adat memperoleh kesahihannya setelah Islam menjadi keyakinan mayoritas suku bangsa ini, dan dalam pengertian pengertian ini dapat dikatakan bahwa adat dan ajaran Islam merupakan satu kesatuan sebagai tata nilai tunggal yang dirumuskan dalam terminologi "adatgama".[210] Artinya ada suatu dialektika antara hukum adat dan hukum Islam, dan pada gilirannya merasuki hampir semua aspek komunitas, memberikan batasan-batasan mana yang boleh dan mana yang dilarang. Apabila terdapat perbedaan adat dengan nilai-nilai Islam, seperti praktek dan ritual adat *Wetu*

---

[208]Soerjanto Poespowardojo, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam *Kepribadian Budaya Bangsa* [*local genius*], Ayotrohaedi [ed.], [Jakarta: Pustaka Jaya, 1986], h. 28-38

[209]Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban …,* h. 252

[210]Idrus Abdullah, *Op. Cit*., h. 126

Telu, maka yang berlaku adalah prinsip-prinsip kebenaran mutlak dari agama Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah.

Pemahaman ini memberikan pengertian bahwa apabila prinsip-prinsip adat ingin tetap dipertahankan, maka ia harus menyesuaikan diri dengan ajaran agama, dan konsep inilah menurut paham suku Sasak disebut sebagai *adat luir gama*, bahwa adat dapat berlaku dan dijadikan pedoman dalam kehidupan bila sudah bersandar kepada agama, atau senada dengan falsafah adat Minangkabau, yang menyatakan: *"Adat basandi syara' dan syara' basandi kitabullah"*.[211]

Hukum Islam dalam penerimaannya terhadap hukum adat selalu melakukan koreksi terhadap sistem pranata tersebut, kemudian baru dijadikan landasan kehidupan sehari-hari masyarakat. Konsep ini jelas berbeda dengn teori *receptie* dari Snouck Hurgronje yang mengatakan bahwa hukum Islam itu baru memiliki kekuatan sebagai hukum apabila sudah diterima oleh hukum adat.[212]

Sejalan dengan pandangan di atas, maka parameter yang digunakan untuk menyeleksi apakah adat itu sesuai atau tidak dengan nilai-nilai Islam adalah dengan melihat apakah perilaku adat itu memberikan banyak kemaslahatan atau kemudharatan bagi masyarakat. Jika terdapat banyak unsur kemaslahatan, maka adat dapat dinilai sesuai dengan norma agama dan sebaliknya apabila lebih banyak mudharatnya, maka adat tersebut menjadi tidak berlaku dan tidak dapat diterima.

---

[211]Abdul Aziz Dahlan, [ed.], *Ensiklopedi Hukum Islam*, [Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996], h. 21

[212]Teori ini dikenal dengan *theory receptio* , untuk kajian tentang tema ini secara lebih komprehensif, lihat Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat*, [Jakarta: INIS, 1998], h. 27-49

Atas dasar itu kemudian para ahli hukum Islam memformulasikan kaidah hukum: *al-'adah muhakkamah*. Selanjutnya mereka juga mengkualifikasikan peran adat dengan berbagai macam persyaratan agar tetap valid menjadi bagian dari hukum Islam. Di antara kualifikasi itu adalah: (1) Adat harus secara umum dipraktekkan oleh masyarakat jika memang adat tersebut dikenal secara luas oleh semua anggota lapisan masyarakat; (2) Adat harus berupa suatu kebiasaan yang sedang berjalan dalam masyarakat pada waktu adat akan dijadikan sebagai hukum; (3) Adat harus dipandang tidak sah *ab intio* jika adat tersebut bertentangan dengan ketentuan yang eksplisit dari al-Qur'an dan al-Hadits; dan [4] Dalam hal perselisihan, adat akan dipakai hanya ketika tidak ada penolakan yang eksplisit sifatnya untuk menggunakan adat dari salah satu pihak yang terlibat.[213]

Makna hukum adat pada setiap daerah memiliki keanekaragaman, penafsiran, maupun manifestasi yang berbeda. Ekspresi adat tidak sama dan bervariasi di setiap komunitas kedaerahan Indonesia, seperti diungkap Hefner,[214] istilah adat itu sendiri memiliki berbagai macam makna regional. Dengan demikian, keragaman adat merupakan simbol perbedaan-perbedaan kultural, dan kebanyakan komunitas etnik seringkali memberikan pembenaran kepada adat sebagai identitas khas mereka.

Pranata yang disebut adat dan kepercayaan *Wetu Telu* adalah ciri-ciri sinkretik dari praktek keagamaan varian Islam *Wetu Telu*, dengan penekanan kepada pertalian budaya antara kepercayaan asli Bayan dengan keyakinan Islam *Waktu Lima*. Pengakuan terhadap Islam oleh komunitas *Wetu Telu* tidak menggeser secara substansial ritus-ritus

[213] *Ibid*, h. 25

[214] Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, [New Jersey: Princeton University Press, 1985], h. 33

yang dinamakan adat, bahkan memberikan sumbangan yang lebih bermakna kepada paham-paham asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batasan secara jelas yang memisahkan ide-ide monoteistik Islam (*tauhid*) dari animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam adat mereka. Idealisme Islam yang terpusat pada kepercayaan tentang Kemahakuasaan Allah sebagai satu-satunya Tuhan tidak memiliki manifestasi praktis maupun implementasi di kalangan *Wetu Telu*.

Dalam pandangan orang-orang Bayan, secara substansial *Wetu Telu* merupakan sisitem norma yang mengikat dan sebagai pedoman dasar masyarakat dalam berinteraksi sehari-hari sesama warga, maka ia disebut "adat", maupun dalam rangka persembahankepada leluhur, maka ia disebut "kepercayaan *Wetu Telu*". Berdasarkan rumusan ini untuk mengetahui secara aktual berlakunya adat-istiadat, kebiasaan-kebiasaan atau "hukum adat", tercermin melalui aktivitas individu warga, baik berupa ide-ide tindakan-tindakan, gagasan-gagasan, persepsi-persepsi, maupun keputusan-keputusan dari ototritas hukum yang legitimit.

Demikian pula juga dengan norma-norma yang bersumber dari "kepercayaan *Wetu Telu*", dapat didentifikasi melalui ritus-ritus sakral yang disampaikan melalui penuturan yang bersifat lisan maupun tertulis dari berbagai kalangan, atau dari pengamatan lapangan atas upacara-upacara singkat keagamaan yang dilakukan oleh komunitas masyarakat tersebut. Perilaku aktual dari *Wetu Telu* ini dapat berupa pembacaan do'a secara bersama-sama berupa sanjungan kepadaleluhuryangdiidentifikasisebagairohyangmempunyai kekuatan ghaib, atau dapat berupa upacara sembahyang di masjid kuno Bayan dengan ritus-ritus bernuansa magis, di bawah pimpinan *Kyai* dan para santrinya, selaku imam dan pelaksanaan ibadah Islam *Wetu Telu*.

Dialektika adat dan kepercayaan Islam *Wetu Telu* melahirkan sifat-sifat majemuk dari suatu kehidupan sosial di mana warga masyarakat berada dan tunduk pada berbagai aturan pluralistik. Dari heterogenitas budaya ini, melahirkan perilaku masyarakat untuk selalu memberikan hormat kepada warga yang lebih tua, seperti para tetua adat, kepada pimpinan agama mereka [*Kyai*] selaku pemegang otoritas tradisional yang berpengaruh. Fenomena itu, membentuk kecenderungan kepada cara pandang masyarakat bahwa dalam konteks budaya mereka kedudukan pejabat informal lebih penting dari pejabat formal. Asumsi ini berakar pada keyakinan bahwa orang-orng yang mengemban jabatan-jabatan informal sebagai manifestasi dari pemegang otoritas tradisional, adalah keturunan dari leluhur mereka "pendiri desa Bayan" atau orang-orang selaku panutan dalam konteks ibadah. Serangkaian nilai-nilai budaya Sasak Bayan berupa sistem adat dan kepercayaan lokal sekaligus "agama", yakni "adat" dan "kepercayaan *Wetu Telu*", pada hakekatnya dalam bahasa Koentjaraningrat, sebagaimana dikutip dalam dalam disertasi Idrus Abdullah,[215] merupakan hasil dari cipta, rasa, dan karya, atau merupakan pengalaman masyarakat tersebut, menghasilkan sistem nilai tertentu sebagai budaya bersama milik bersama suku Sasak di wilayah ini, yakni tentang apa yang dianggap buruk –dan karenanya harus dihindari—dan apa yang dianggap baik harus dipelihara, sekaligus dipertahankan.

F. Pribumisasi Islam: Artikulasi Islam dan Budaya Lokal.

Dialektika Islam dengan realitas kehidupan sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam

[215]Idrus Abdullah, *Op. Cit.,* h. 138

tumbuh dan berkembang dalam suatu kondisi yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak— memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengantarkan Islam menuju perkembangannya yang aktual sehingga sampai pada suatu peradaban yang mewakili dan diakui okeh masyarakat dunia.

Aktualisasi Islam dalam lintasan sejarah telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari budaya Arab, Persi, Turki, India sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu *unity* sebagai benang merah yang mengikat secara kokoh satu sama lain. Islam sejarah yang beragam tapi satu ini merupakan penerjemahan Islam universal ke dalam realitas kehidupan umat manusia.

Gagasan Islam pribumi, secara genealogis, diilhami oleh gagasan pribumisasi Islam yang pernah dilontarkan oleh Abdurrahman Wahid pada paruh akhir tahun 80-an. Dalam "pribumisasi Islam" tergambar bagaimana Islam sebagai sebuah ajaran yang normatif berasal dari Tuhan yang diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Bagi Abdurrrahman Wahid, Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih jauh, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Pribumisasi bukan sebagai upaya menghindari timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Karena itu, inti pribumisasi Islam adalah bukan untuk melakukan polarisasi antara

agama dan budaya, sebab polariasi demikian memang tidak terhindarkan.[216]

Pribumisasi Islam ini, sejatinya mengambil semangat yang diajarkan oleh Wali Songo dalam dakwahnya ke wilayah nusantara sekitar abad ke-15 dan ke-16 di pulau Jawa. Dalam konteks ini Wali Songo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas Indonesia. Kreativitas ini melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak harfiah dan tekstual meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di nusantara. Hal ini tentu saja berbeda dengan apa yang telah dilakukan pada masa selanjutnya, yakni abad ke-17 oleh Abdurrauf al-Sinkili dan Muhammad Yusuf al-Makasari yang lebih bercorak purifikasi dalam pembaruan Islam.

Wali Songo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya, apa yang dilakukan oleh Sunan Bonang dengan mengubah gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa zikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan tarnsendental. Tembang "tombo Ati" adalah salah satu karyanya. Lebih jauh dalam pentas pewayangan Sunan Bonang mengubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir khas Islam.

Oleh karenanya, 'Islam Pribumi' sebagai jawaban dari Islam otentik mengandaikan tiga hal. *Pertama*, 'Islam Pribumi' memiliki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam

[216]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, [Jakarta: Desantara, 2001], h. 111

merespons perubahan zaman. *Kedua*, 'Islam Pribumi' bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respons kreatif secara intens. *Ketiga*, 'Islam Pribumi' memiliki karakter membebaskan. Dalam pengertian, Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Dalam konteks inilah, 'Islam Pribumi' ingin membebaskan puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam. Karena itulah, 'Islam Pribumi' lebih berideologi kultural yang tersebar (*spreadculturalideology*),yangmempertimbangkanperbedaan lokalitas ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. Sehingga dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merusak kultur lokal masyarakat setempat. Dengan demikian, tidak akan ada lagi praktik-praktik radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan ekstrem, yang selama ini menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.[217]

Selanjutnya dengan mempertimbangkan situasi-situasi sosio-historis yang melungkupi nash al-Qur'an ketika turun, maka dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan dialektis antar teks al-Qur'an dan realitas budaya. Karena sifatnya yang selalu berdialektika dengan realitas itulah, maka tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat. Islam adalah

[217]Khamami Zada, "Islam Pribumi…, dalam Tashwirul Afkar, Edisi No. 14 tahun 2003

sebuah gerakan yang membuka dan memberi harapan kepada semua kelompok sosial, baik agama, kelas, etnik, dan jender yang hidup di dalam wilayah sosio kultural tertentu untuk meneguhkan identifikasi diri mereka kepada lokalitasnya secara kritis, mengelola perbedaan-perbedaan yang muncul sebagai konsekuensinya dan mengarahkan berbagai kelompok-kelompok yang berbeda tersebut untuk selalu melihat cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan ketinggian harkat kemanusiaan mereka sendiri.[218]

Dalam aksinya, Islam pribumi selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat, di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama. Sementara ajaran-ajaran inti Islam itu dilahirkan di dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap penyimpangan-penyimpangan lokalitas yang terjadi. Terhadap tradisi lokal yang mempraktekkan pola-pola kehidupan zholim, hegemonik, tidak adil, maka Islam pribumi akan melancarkan kritiknya. Sedangakan terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan, dan kesejahteraan pada lingkungan masyarakatnya, maka Islam pribumi akan bertindak sangat apresiatif. Bahkan, tradisi lokal yang *adi luhung* [*urf shahih*] dalam pandangan Islam pribumi, memiliki semacam otoritas untuk *mentakhsis* sebuah teks nash. Sebagai ilustrasi, bagaimana sebuah tradisi yang bersifat propan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk *mentakhsis* sebuah teks yang dipandang berasal dari Tuhan, Disebutkan bahwa tradisi masuk dalam deretan dalil-dalil *istinbath* hukum Islam [*al-'Adah al-Muhakkamah*].

---

[218]M. Jadul Maula, "Syariat [Kebudayaan] Islam: Lokalitas dan Universalitas", *makalah belajar bersama Islam Transformatif dan Toleran*, [Yogyakarta: LKiS, 2002]

Dalam tataran tersebut menarik juga memeperhatikan sebuah kaidah fiqh bahwa apa yang terhampar dalam tradisi, tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks; *al-Tsabit bi al-Urf ka al-Tsabit bi al-Nash*. Kaidah ini menggambarkan bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi. Tradisi tidak dipandang sebagai unsur "rendah" yang tak ternilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhitungkan sebagai sederajat dengan teks agama sendiri.

Dengan *platform* pemikiran ini, maka wajar jika sejumlah para pakar ushul fiqh menyatakan bahwa mengetahui setting sosial historis Arab dari terbentuknya sebuah ketentuan agama seperti yang terpantul dalam teks suci menjadi sangat urgen dan signifikan. Al-Syathibi dalam *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syari'ah*, menyatakan bahwa mengetahui kondisi sosial masyarakat Arab, sebagai lokus awal turunnya al-Qur'an dan situasi ketika sebuah ayat turun merupakan salah satu persyaratan yang mesti dimiliki oleh seorang mufassir.[219] Dengan statemen ini sesungguhnya al-Syathibi ingin mengatakan bahwa aspek-aspek yang perlu dipertimbangkan dalam menguak maksud sebuah teks bukan hanya dari sudut gramatika, melainkan juga harus mencakup pengetahuan tentang keadaan sosio-kultural yang hidup dalam masyarakat tatkala berlangsungnya era pewahyuan al-Qur'an.

Dengan demikian, maka diperlukan sebuah upaya yang lebih dari sekedar mengenali, yaitu katagorisasi mana-mana ayat yang universal dan mana yang lokal-partikular terasa penting. Hal ini juga berlaku terhadap hadits. Terhadap ayat atau hadits khas lokal Arab, sangat tidak bijaksana kalau kita mencangkoknya begitu saja untuk diterapkan di Indonesia.

---

[219]Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, [Beirut: Dar al-Fikr, t.th], juz II, h. 348

Para pakar hukum Islam melihat prinsip-prinsip hukum Islam sebagai salah satu hukum Islam yang bersifat sekunder, dalam arti ia diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer tidak memberikan jawaban terhadap masalah-maslah yang muncul. Para juris muslim mempunyai pendapat yang berbeda-beda tentang masuknya adat ke dalam hukum Islam, tetapi mereka sampai kepada suatu kesimpulan yang sama, bahwa prinsip-prinsip adat merupakan alat yang efektif untuk membangun hukum. Dalam hal ini Abu Hanifah memasukkan adat sebagai suatu pondasi dari prinsip *Istihsan*.

Sarakhsi dalam kitab *Mabsuth* mengatakan bahwa Abu Hanifah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun keberlakuan itu ditolak jika bertentangan dengan *nash*.[220] Sementara Imam Malik percaya bahwa aturan-atuaran adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam memformulasikan suatu ketetapan, walaupun ia memandang adat penduduk Madinah sebagai suatu variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Tidak seperti fuqaha Hanafi dan Maliki yang memandang signifikansi sosial dan politik dari adat dalam proses penciptaan hukum, Imam Syafi'i dan Ahmad Ibn Hanbal tampaknya tidak begitu memperhatikan dalam keputusan mereka. Namun begitu, bukti adanya *Qaul Jadid* Syafi'i yang dikompilasikan setelah ia sampai di Mesir, dan dikontraskan dengan *Qaul Qodim*-nya yang dikompilasikan di Irak, merefleksikan adanya pengaruh dari tradisi adat pada kedua negeri yang berbeda. Sementara penerimaan Ahmad Bin Hambal terhadap hadits *dlo'if,* ketika ia mendapatkan hadits tersebut bersesuaian dengan adat setempat,[221] juga

[220]Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, *Al-Mabsut*, [Kairo: Matba'ah al-Sl-Sa'adah, 1331 H], jilid 9, hal. 17

[221]Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, jilid 6, [Kairo : Dar al-Manar 1947], h. 485

memberikan bukti bahwa prinsip adat pada kenyataannya tidak pernah dikesampingkan oleh para para Mujtahid (juris Muslim) dalam usahanya untuk membangun hukum Islam.

Imam Malik memasukkan adat sebagai pondasi dari doktrin *Maslahah al-Mursalah*. Lebih jauh, ia memandang bahwa praktek adat masyarakat Madinah sebagai konsensus pendapat umum yang mencukupi untuk digunakan sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit.

Dengan format ini, Islam pribumi tidak perlu memberikan vonis apa pun terhadap sejumlah keyakinan teologis yang menjadi pegangan masyarakat lokal. Oleh karena itu, kata *musyrik, kafir, murtad, mubtadi'* [pelaku *bid'ah*] tidak dikenakan lagi. Kesadaran Islam pribumi ini berdasar pada anggapan bahwa kekaffahan merupakan suatu proses yang tidak pernah benar-benar murni. Sebagai sebuah proses, keberislaman tidak dapat dipaksakan langsung terwujud; dan sebagai sesuatu yang tidak pernah murni keberislaman dipandang sebagai hasil dari pergulatan antara kemestian dan kenyataan ruang dan waktu. Pengakuan terhadap tradisi lokal dan kemungkinan sumbangan yang dapat diberikan tradisi lokal terhadap Islam merupakan kearifan yang ditekankan dalam Islam pribumi. Jika tidak, yang akan terjadi adalah pembasmian antara satu dan yang lain; dan ini pasti kontraproduktif bagi kelangsungan agama itu sendiri.[222]

Situasi kontraproduktif itu dalam banyak hal telah dialami dan dirasakan, pertentangan satu paham agama dengan agama lain atau dengan tradisi lokal membuat agama disibukkan oleh urusan-urusan konsepsi dan melupakan tugasnya sebagai sumber praksis pembebasan

[222]M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No. 14 Th. 2003

sosial. Jangan-jangan "kelumpuhan" agama dalam memberi arah bagi kehidupan masyarakat Indonesia bermula dari pengingkaran agama terhadap kearifan tradisi lokal.

Wacana Islam *Wetu Telu* dalam hal ini dapat diletakkan dalam kerangka Islam pribumi atau Islam kultural, yaitu proses penghargaan pada tafsir lokal terhadap ajaran Islam dalam manifestasi kehidupan. Penghargaan ini dapat dipahami jika memandang kebudayaan sebagai sumber nilai yang dimaknai dengan tindakan konkret di ruang sosial. Sebagai sumber bagi tindakan, nilai-nilai dalam tradisi atau agama bukanlah nilai yang murni, namun selalu diuji dalam kemampuannya menghadapi persoalan kehidupan. Dalam pengujian itu nilai-nilai tradisi dan agama dapat terus berubah, dinamis, dan bersifat sementara.

Selalu ada hubungan timbal balik antara subjek pelaku dengan struktur objektif atau kebudayaan [sebagai seluruh pengetahuan yang diwariskan dari generasi ke generasi dalam bentuk simbolik]. Dalam hubungannya dengan pelaku ini, simbol-simbol agama atau tradisi ditentukan oleh kesediaan pelaku dalam mempergunakannya dan bagaimana si pelaku mempergunakannya bergantung pada kepentingan dirinya dalam ruang dan waktu. Si pelaku selalu memiliki pilihan untuk mempergunakan satu simbol di antara simbol-simbol yang lain secara pragmatis. Dengan cara ini keberbedaan antara nilai tradisi dan agama dapat dikawinkan atau dikomunikasikan karena perpisahan antara keduanya akan menghasilkan kontraproduktif bagi keduanya.

Di sinilah fungsi dialog dibutuhkan, yaitu sebuah dialog yang tidak hanya memunculkan kelebihan masing-masing sambil merendahkan nilai yang lain, tetapi sebuah dialog yang sanggup menciptakan ruang heteroglosia, bersuara majemuk. Dialog bukan hanya percakapan

bahkan juga pertemuan dua pikiran dan hati mengenai persoalan bersama, dengan komitmen bersama yang tujuannya agar setiap partisipan dapat belajar dari yang lain, sehingga dapat berubah dan berkembang. "Berubah" artinya dialog dilakukan secara terbuka, jujur dan simpatik dapat membawa pada kesepahaman [*mutual under standing*], sehingga segala prasangka, streotip, dan celaan dapat dieliminir. Selanjutnya dikatakan "tumbuh", karena dialog mengantarkan setiap partisipan memperoleh informasi, klarifikasi dan semacamnya secara berimbang serta dapat mendiskusikannya secara terbuka dana tulus. Dialog merupakan pangkal pencerahan nurani dan akal pikiran [*tanwir al-qulub wa al-uqul*] menuju kematangan cara beragama yang menghargai kelainan [*the otherness*]. Dengan demikian, paradigma dan system nilai *sawa'* adalah menyangkut cara manusia melakukan perjumpaan dengan dan memahami diri sendiri dan dunia lain [*the others*] pada tingkat terdalam [*from within*], membuka kemungkinan-kemungkinan untuk menggalai dan menggapai selaksa makna fundamental secara individual dan kolektif dengan berbagai dimensinya.[223]

Islam *Wetu Telu* dapat dipahami jika secara rela menjadikan Islam sebagai salah satu bagian dari ruang heteroglosia yang secara alamiah membutuhkan yang nilai dari tradisi lain demi pengayaan dan pendewasaan dirinya. Sebaliknya, tradisi adat *Wetu Telu* juga dapat menerima Islam sebagai sebuah cermin bagi pengembangan dirinya ke arah yang lebih baik.

Berdasarkan elaborasi ini, maka dalam konteks ini, pribumisasi Islam diharapkan mampu melakukan secara

[223]Zakiyuddin Baidhawy, *Membangun Sikap Multikulturalis perspektif Teologi Islam,*Makalah pada Halqah Tarjih: Menuju Muslim Berwawasan Multikultural,

simultan langkah invensi dan inovasi sebagai upaya kreatif untuk menemukan, merekonsiliasi, dan mengkomunikasikan serta menghasilkan konstruksi-konstruksi baru.[224]

Konstruksi tersebut tidak harus merupakan pembaruan secara total atau kembali ke tradisi leluhur masa lalu secara total pula, namun pembaruan yang dimaksud di sini adalah pembaruan terbatas sesuai dengan prinsip *al-'Adah Muhakkamah*. Jadi, sebuah invensi dalam konteks pribumisasi Islam tidak dimaksudkan menemukan tradisi atau autentisitas secara literal, melainkan bagaimana tradisi-tradisi lokal itu menjadi sesuatu yang dapat berdialektika dan dimodifikasi ulang sesuai dengan konteks dimensi ruang dan waktu [*zamân wa makân; time and space*] sesuai dengan kaidah *Taghayyur al-Ahkâm bi at-Taghayyur al-Azminah wa al-Amkinah wa al-Ahwâl*.

Pribumisasi Islam, dengan demikian merupakan proses yang tidak pernah berhenti mengupayakan berkurangnya ketegangan antara norma agama dan manifestasi budaya. *Wallâh A'lam bi al-Shawâb.*

[224]Zainul Milal Bizawie, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 14 tahun 2003

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Sebelum Islam, berbagai macam adat kuno dan kepercayaan lokal banyak dipraktekkan dan sangat menyatu dengan struktur lokal sosial masyarkat. Selanjutnya ketika Islam datang, ia berhadapan dengan nilai-nilai lama yang beberapa diantaranya mengandung unsur-unsur Hindu-Budha. Alih-alih membersihkan sepenuhnya anasir non-Islami, Islam juga diakomodasikan dan pada akhirnya disinkretisasikan ke dalam tradisi lokal. Keberadaan Islam abangan di Jawa, dan Islam *Wetu Telu* di Lombok merupakan bukti bahwa Islam dipraktekkan dengan kepercayaan lokal yang mengandung anasir non-Islami. Dengan demikian, terdapat dialektika dan pengaruh agama asli Indonesia terhadap agama agama pendatang merupakan realitas yang tidak bisa dipungkiri.

Adat Islam *Wetu Telu* di Bayan memperlihatkan watak parokialitasnya yang sangat tipikal. Artinya, bahwa penganut Islam *Wetu Telu* diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat leluhur. Dalam ajaran *Wetu Telu,* terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *Wetu Telu* menjadi sangat sinkretik.

Islam *Wetu Telu* merupakan cermin dari pergulatan Islam lokal berhadapan dengan Islam *Waktu Lima* yang universal. Sebagaimana realitas yang terjadi di Bayan, Islam *Wetu Telu* [Islam lokal] yang dipeluk oleh penduduk asli Bayan dianggap sebagai "tata cara keagamaan yang berbeda" oleh kalangan Islam *Waktu Lima*, sebuah varian Islam universal yang dibawa oleh para pendatang dari daerah lain di Lombok. Hal ini lebih disebabkan karena dalam Islam *Wetu Telu*, yang paling menonjol dan sentral adalah pengetahuan tentang lokal, bukan pengetahuan tentang Islam sebagai rumusan ajaran yang datang dari negeri Arab. Akan tetapi juga bukan tidak menggunakan Islam sama sekali, seperti dalam syahadat, ritual do'a-do'a, tempat peribadatan masjid dan beberapa praktek ritual ibadah lainnya, merupakan introduksi keislaman mereka.

Demikian mozaik dan warna Islam di Lombok yang pada batas-batas tertentu memiliki perbedaan tentang kepercayaan dan ritus keberagamaan yang dilakukan oleh dua varian Islam, yakni antara komunitas Islam *Wetu Telu* dan *Waktu Lima*. Bagi masyarakat *Wetu Telu* Bayan, agama adalah memelihara tradisi parokial lokal dan sebuah identitas yang berbeda dari "tradisi besar" yang diwakili oleh *Waktu Lima*, yang membawa tradisi ortodoksi dan universalitas Islam. Dalam persepsi mereka menjalankan ritual keberagamaan berarti mengikuti tradisi para leluhur yang dipraktekkan secara turun temuran.

Singkatnya, identifikasi *Wetu Telu* yang lebih mendekati agama tradisional ini, dan *Waktu Lima* yang lebih mendekati agama *samawi* bukanlah merupakan pemisahan total. Ada muatan-muatan nilai yang dipunyai *Waktu Lima* yang juga dianut kalangan *Wetu Telu*. Penggunaan do'a-do'a berbahasa Arab yang diambil dari al-Qur'an, para Kyai yang menjalankan peran sebagai imam, dan masjid merupakan anasir penting

keprcayaan *Wetu Telu* yang diambil dari Islam universal. Dimasukkannya ayat-ayat al-Qur'an dalam praktek-praktek keagamaan *Wetu Telu* merupakan kualitas esoterik yang, bagaimana pun juga, tidak mengubah secara substansial bentuk-bentuk animistik dan antropomorpismenya. Akan tetapijustru menyumbang lebih jauh bagi ideologi-ideologi asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batas jelas yang memisahkan ide-ide monoteistik Islam [Tauhid] dari animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam parokialitas adat mereka.

Berdasarkan elaborasi ini, maka parokialitas adat Islam *Wetu Telu* dalam hal ini dapat diletakkan dalam kerangka Islam kultural, yaitu proses penghargaan pada tafsir lokal terhadap ajaran Islam dalam manifestasi kehidupan. Sebagai sumber bagi tindakan, nilai-nilai dalam tradisi atau agama bukanlah nilai yang murni, namun selalu diuji dalam kemampuannya menghadapi persoalan kehidupan. Dalam pengujian itu nilai-nilai tradisi dapat terus berubah dan berdialektika secara elegan, dinamis dan sinergis.

B. Saran dan Rekomendasi

Pada bagian paling akhir dari buku ini, penulis akan memberikan saran dan rekomendasi kepada semua elemen masyarakat Sasak Lombok; para pemangku keijakan, tokoh adat dan tokoh agama untuk dapat melakukan langkah invensi dan inovasi secara simultan sebagai upaya kreatif untuk menemukan, merekonsiliasi, dan mengkomunikasikan serta menghasilkan konstruksi-konstruksi pemahaman baru. Konstruksi tersebut tidak harus merupakan pembaruan secara total atau kembali ke tradisi leluhur masa lalu secara total pula, namun pembaruan yang dimaksud di sini adalah pembaruan terbatas sesuai dengan prinsip *al-'Adah al-Muḥakkamah*. Jadi, sebuah invensi dalam

konteks pribumisasi Islam tidak dimaksudkan menemukan tradisi atau autentisitas secara literal, melainkan bagaimana tradisi-tradisi lokal itu menjadi sesuatu yang dapat berdialektika dan dimodifikasi ulang sesuai dengan konteks dimensi ruang dan waktu sesuai dengan kaidah: *Taghayyur al-Ahkâm bi at-Taghayyur al-Azminah wa al-Amkinah wa al-Ahwâl*. Semoga.[] *Wallahu A'lam bi al-Shawwab.*

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Idrus, *Penyelesaian Sengketa Melalui Mekanisme Pranata Lokal di Kabupaten Lombok Barat*, [Disertasi tidak dipublikasikan] Fakultas Hukum Program Pasca Sarjana UI, 2000.

Abdullah, Taufik, *Aspek Reformasi lslam di Indonesia*, [Jakarta: LEKNAS-LIPI, 1976]

_____, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat", dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia*, [Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987]

Adonis, Tito [ed.], *Suku Terasing Sasak Di Bayan Daerah Propinsi Nusa Tenggara Barat*, [Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989]

Alisyahbana, Sutan Takdir, *Indonesia: Social and Cultural Revolution*, [Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966]

Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, [Jakarta: Logos, 2001]

Amin, Ahmad, et all, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*, [Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997]

Al-Azmeh, Aziz, [ed.], *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, [tp., 1988]

Badan Pusat Statistik Cabang Mataram, *Propinsi Nusa Tenggara Barat dalam Angka 2001*, [Mataram: Badan Pusat Statistik Cabang Mataram, 2002]

Ball, J. Van, *Pesta Alip di Bayan*, [Jakarta: Bhratara, 1976]

Baso, Ahmad, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, [Jakarta: Desantara, 2002]

_____, Tradisi Lokal dan Masa Depan agama" dalam Majalah Majemuk, No. 6 November-Desember 2003.

Bizawie, Zainul Milal, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 14 tahun 2003.

Bruinessen, Martin van, "Global and Local in Indonesian Islam" dalam Southeast Asian Studies [Kyoto] vol. 37, No. 2, 1999.

_____, *Kitab Kuning*, [Bandung: Mizan, 1989]

Budiwanti, Erni, *Islam Sasak*: *Wetu Telu Versus Waktu Lima,* [Yogyakarta: LkiS, 2000]

Cederroth, Sven, Penelitian sudah diterbitkan menjadi beberapa buku diantaranya: *The use of sacred Cloths in the Wetu Telu Culture of Lombok,1997; The spell of the Ancestors and the Power of Mekkah: A Sasak Community on Lombok*, [Swedwn: Acta Universitatis Goyhoburgenesis, 1981]

Dahlan, Abdul Aziz, [ed.], *Ensiklopedi Hukum Islam*, [Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996]

Djamas, Nurhayati, *Agama Orang Bugis*, [Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI, 1998]

Djamil, Fathurrahman, "Mencari Format Syari'ah Multikultural", Makalah Disampaikan Dalam Halaqah

Tarjih III, Tanggal 16-18 Januari 2004, di Universitas Muhammadiyah Surakarta

Ghazali, Abdul Muqsith, "Dialektika antara Al-Qur'an dan Kebudayaan", *Media Indonesia*, 4 Januari 2001

Hefner, Robert W., *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, [New Jersey: Princeton University Press, 1985]

Hilmi, Masdar, *Problem Metodologis dalam Kajian Islam Membangun Paradigma Penelitian Keagamaan yang Komprehensif*, dalam website: www.yahoo.com.

Al-Jaziri, Abd. Rahman, *al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah*, jilid IV, [Beirut: Dar al-Fikr, t.th]

Jumarim, *Perkawinan Adat sasak di Batujai Lombok* [Tesis tidak dipublikasikan], Program Syari'ah Pasca Sarjana UNISMA Madang, 2002

Kaplan, David and Manners, Robert A, *Culture Theory*, [New Jersey: Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1972]

Leeman, Albert, *Internal and External Factors of Socio-Cultural and Socio-Economic Dynamics In Lombok [Nusa Tenggara Barat]*, Vol.8, [Schweiz: Geographisches Institut ABT. Anthropogeographie Universitat Zurich, 1989]

Levy, Reuben, *The Social Stucture of Islam*, [Cambridge: The University press, 1975]

Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi perbandingan*, [Jakarta: Bulan Bintang, 1993]

Lukito, Ratno, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat*, [Jakarta: INIS, 1998]

Macdonald, Duncan B., *Development Muslim Theology, Jurisprudence and Constitustional Theory*, [London: Darf Publisher Limited, 1985], h. 68

Mahmasani, Subhi, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*, [Beirut: Dar al-Kasysyaf lin-Nasyr wa Itiba'ah wa at-Tauzi', 1952]

Matthew B, Miles dan Huberman, A. Michael, *Qualitatve Data Analysis: A Source book of New Method*, [Beverly Hills : Cage 1984]

Maula, M. Jadul, "Syariat [Kebudayaan] Islam: Lokalitas dan Universalitas", *makalah belajar bersama Islam Transformatif dan Toleran*, [Yogyakarta: LkiS, 2002]

Moleong, Lexy J., *Metode penelitian kualitatif*, [Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000]

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah*, [Yoguakarta: LkiS dan Pustaka Pelajar, 1994]

Nasir, Mohammad, *Metode Penelitian*, [Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998]

Poespowardojo, Soerjanto, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam *Kepribadian Budaya Bangsa* [*local genius*], Ayotrohaedi [ed.], [Jakarta: Pustaka Jaya, 1986]

Pulungan, J. Suyuthi, *Universalisme Islam*, [Jakarta: MSA, 2002]

Qudamah, Ibn, *Al-Mughni*, jilid 6, [Kairo : Dar al-Manar 1947]

Rahim, Abdul, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, [London: Luzac & Co., 1911]

Rahmat, M. Imdadun, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No. 14 Th. 2003

Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, *Al-Mabsut*, [Kairo: Matba'ah al-Sl-Sa'adah, 1331 H], jilid 9.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, [Oxford: The Clarendon Press, 1964]

Schwarz, Adam, *A Nation in Waiting in 1900s*, [Australia: Allen & Unwin Pty Ltd., 1994]

Soebardi, "The Place of Islam" in Ekaine Me. Kay, ed. , *Study in Indonesian History*, [Australia: Pitman Publishing pt. Ltd, 1976]

Soekanto, Soerjono, *Pengantar Penelitian Hukum,* [Jakarta : UI Press, 1986]

Soemardjan, Selo, *Perubahan Sosial di Yogyakarta*, [Yogyakarta: Gajah Mada University, 1981]

Sriyaningsih dan Rosidi, M., *Wujud, Arti, dan fungsi Puncak-Puncak Kebudayaan Lama dan Asli Bagi Masyarakat Pendukungnya di Daerah NTB*, [Jakarta: depdikbud, 1996]

Sudjana, Nana, *Tuntunan Penyusunan Karya Ilmiah*, [Bandung : Sinar Baru Algesindo, 1997]

Syalabi, Muhammad Musthafa, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, [Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1986]

Syaltut, Mahmud dan Ali al-Sayis, *Muqaranah al-Mazahib fi al-Fiqh*, [Beirut: Dar al-Syuruq, t.th]

Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, [Beirut: Dar al-Fikr, t.th], juz II.

Team Penyusun Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat, *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat*, Jilid 1, [Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Departemen Pendidikan dan kebudayaan RI, 1997]

Tibbi, Bassam, *Islam and Cultutral Accommodation of Social Change* , [San Francisco: Westview Pres, 1991]

Ullah, Mahomed, *The Muslim Law of Marriage*, [new delhi: Kitab Bhavan, 1986]

Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, [Jakarta: Desantara, 2001]

Wawancara dengan Itwardi, salah seorang tokoh budayawan Sasak di Bayan, tanggal 14 Maret 2004

Wawancara dengan Muaz, Husni, dosen Fakultas FISIP Universitas Mataram, tanggal 17 Maret 2004.

Wawncara dengan Abdullah, dosen Fakultas Hukum Universitas Mataram, tanggal 17 Maret 2004

Wawancara dengan Suparman, Lalu Gde, Budayawan Sasak di Mataram tanggal 17 Maret 2004

Wawancara dengan Suparman, Lalu Gde, seorang budayawan dan tokoh adat Sasak-Lombok, pada tanggal 16 Maret 2004

Wawancara dengan *Pemangku* Adat Bayan Timur, Deria, Raden Sunda, tanggal 13 November 2003.

Wawancara dengan Sageti, Raden, Kepala Desa Bayan, pada tanggal 14 Maret 2004

Wawancarai, dengan Arzaki, Lalu Jalaludin, tanggal 17 Maret 2004.

Woodward, Mark R., *Islam Jawa: Kesalesahan Normatif Versus Kebatinan*, [Yogyakarta: LkiS, 1999]

Homepage

http://www.lomboknews.com

TENTANG PENULIS

Muhammad Harfin Zuhdi, lahir di Gubug Panaraga, Cakra Barat Mataram pada tanggal 31 Oktober 1972. Menempuh pendidikan dasar di SDN 3 Karang Jangkong tahun 1985; pendidikan menengah pertama di MTsN Mataram tahun 1988; pendidikan menengah atas di MAPK Jember tahun 1991; pendidikan tinggi di IAIN Jakarta tahun 1996; pendidikan pascasarjana di UIN Jakarta tahun 2004; pendidikan S3 Ilmu Hukum di Universitas Mataram tahun 2014. Pernah bekerja sebagai Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Jakarta tahun 2002-2011; Dosen di Fakultas Psikologi UIN Jakarta tahun 2004-2010; dan sekarang sebagai Dosen tetap Fakultas Syari'ah IAIN Mataram. Alamat e-mail: harfin72@yahoo.co.id, contact person: 0817897845

Aktivis berbagai organisasi sosial keagamaan, seperti Ketua LTMNU NTB 2012-2017; Wakil Sekretaris PWNU NTB 2012-2017; Wakil Sekretaris Bahtsul Masail LBM PBNU 2010-2015; Sekretaris FKDM NTB 2012-2017; aktif di PMII cabang Ciputat tahun 1992-1994; Kelompok Studi Piramida Circle tahun 1995-1997; Pengurus Pusat Lembaga Pendidikan Ma'arif NU tahun 1999-2004; Rahmat Semesta Center 2005-2011; Peserta Workshop Teaching and Learning Method di Melbourne University Australia, Oktober 2014. Pembicara pada "International Symposium on the Strategic Role of Religious Education in the Development of Culture

of Peace", Litbang Kemenag RI di Bogor, September 2012; Ketua Panitia Workshop "Kurikulum Pendidikan Agama Berbasis Deradikalisasi", Kerjasama IAIN-BNPT, di Mataram, Oktober 2012; Tim Assesment Madrasah Tsanawiyah Satu Atap, kerjasama Kementrian Agama RI-Mora AIBEP di Palembang Sumatra Selatan, April 2011; Panitera Musabaqah Fahmi Kutub al-Turats ke-4, Direktorat Pesantren Kemenag RI di Pancor Lombok Timur, Juli 2011; Narasumber Dialog interaktif "Dialektika Agama dan Budaya" di TVRI Lombok NTB, tahun 2011. Koordinator Pendataan PKBM se-Provinsi NTB, kerjasama Kemendiknas-PP.L.P. Ma'arif NU; Tim perumus Bahtsul Masail Komisi Mudlui'yah Muktamar PBNU ke-32 di Makasar Maret 2010; Fasilitator SP2WB Diknas Wajib Belajar 9 Tahun di Pasaman Padang tahun 2009; Ketua Panitia Simposium dan Silaturrahmi Tuan Guru se-NTB di Mataram tentang Islam dan Radikalisme tahun 2009; Pembicara pada Seminar Penuntasan Wajib Belajar 9 Tahun di Kabupaten Lampung Timur tahun 2008; Penelitian lapangan tentang "Islam Wetu Telu di Bayan" tahun 2004; Peserta Program Penelitian Budaya dan Masyarakat Indonesia di lembaga The Indonesian International Education Foundation yang disponsori oleh Ford Foundation tahun 2003-2004; Penelitian lapangan tentang "Barometer Demokrasi di Indonesia", yang disponsori oleh TAF dan PPIM Jakarta tahun 2002; Penelitian lapangan tentang "Perkembangan dan Dinamika Nahdlatul Ulama di Bali dan Lombok", tahun 2001; Guru dan Wakil Kepala Asrama SMA Dwiwarna Boarding School tahun 1998-2000.

Karya tulis yang telah dibukukan dan diterbitkan, antara lain: Penulis Buku: *Muqaranah Mazahib fi al Mu'amalah* (Mataram: Sanabil Publishing – IsDB IAIN Mataram, 2016) *Deradikalisasi Agama: Mengembalikan fungsi Agama sebagai Spirit Perdamaian*, [Mataram: Sanabil Publishing, 2015],

Khutbah Jum'at Tematik: *Islam Damai*, [Mataram: Bania Publishing – FKDM Kesbangpoldagri NTB, 2014]; *Praktik Merariq: Wajah Sosial Masyarakat Sasak*, [Mataram: Leppim, 2013); Penulis Buku: *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904 – 1997*, (Mataram: Bania Pres, 2013). Penulis Buku: *Lombok Mirah Sasak Adi,* [Jakarta: Imsak Press, 2011]; Kontributor Buku: *Kumpulan Khutbah Jum'at: Islam dan Terorisme*, [Jakarta: Rahmat Semesta 2008]; Kontributor Buku: *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadits*, [Jakarta: Rahmat Semesta, 2008]; Editor Buku: *Fikih Perempuan Kontemporer*, [Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010]; Editor Buku: *Manajemen Dakwah*, [Jakarta: Prenada, 2006]; Penulis Buku: *Islam Ahlussunah Waljama'ah di Indonesia: Sejarah, Pemikiran dan Dinamika Nahdlatul Ulama*, [Jakarta: Pustaka Ma'arif, 2006]; []

Islam Wetu Telu merupakan salah satu varian Islam kultural yang ada di Indonesia setelah terjadinya dialektika antara Islam dengan budaya Sasak Lombok. Proses dialektika tersebut pada gilirannya menghasilkan Islam yang unik, khas, dan esoterik, dengan ragamnya tradisi-tradisi lokal yang sudah disisipi nilai-nilai Islam. Pada perkembangan selanjutnya, Islam dan tradisi lokal menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan meski masih dapat dibedakan satu sama lain.

Penganut Wetu Telu diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka. Dalam ajaran Wetu Telu, terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Warna agama bercampur dengan adat. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak Wetu Telu menjadi sangat sinkretik.

Komunitas Islam Wetu Telu menganggap adat mereka sebagai nilai-nilai distingtif dan ekspresi dari identitas mereka. Adat memainkan peran sangat signifikan dalam komunitas ini. Pengakuan terhadap Islam oleh orang-orang Wetu Telu tidak menggeser secara substansial bentuk-bentuk ibadah yang animistik dan antropomorpis, tetapi justru menyumbang lebih jauh bagi ideologi-ideologi asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batas yang jelas yang memisahkan ide-ide monoteistik Islam (tauhid) dari animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam adat mereka.

Penganut Wetu Telu diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka. Dalam ajaran Wetu Telu, terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak Wetu Telu menjadi sangat sinkretik.

ISBN: 6027245115
9 786027 245112

Sanabil